مكتبة الأسرة

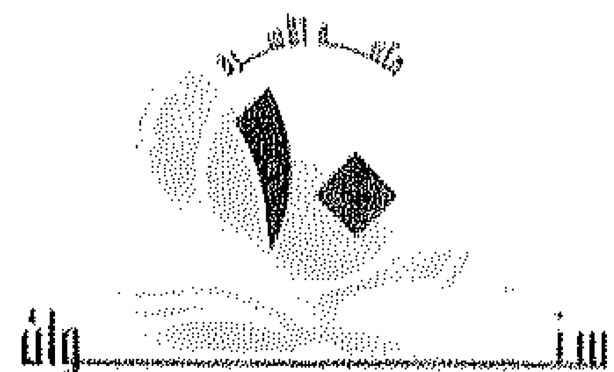
مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠٤

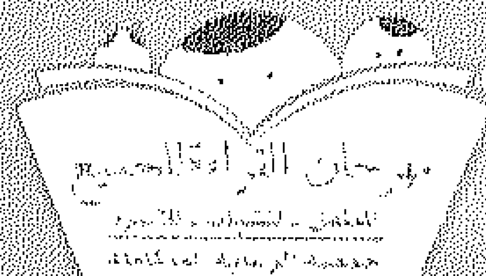
د. عبد العاطى محمد

# شيوخ بلا خناجر

## تحولات الإسلام السياسى فى مصر

الأعمال الدينية



# شيوخ بلا خناجر

## تحولات الإسلام السياسى فى مصر

الكتاب : شيوخ بلا خناجر
«تحولات الإسلام السياسى فى مصر»
المؤلف : د. عبد العاطى محمد
الطبعة الأولى : القاهرة ٢٠٠٤
الناشر : دار مصر المحروسة
المدير العام : خالد زغلول
مدير النشر والتوزيع : يحيى إسماعيل
المدير الفنى والتنفيذى : إيناس حسنى
المراجعة اللغوية : عبدالمنعم فهمى
رقم الإيداع بدار الكتب : ٢٠٥٤٦ / ٢٠٠٣


١٣ شارع قولة امتداد محمد محمود - عابدين - القاهرة
تليفون - فاكس : ٣٩٦٠٥٠٠

# شيوخ بلا خناجر

## «تحولات الإسلام السياسى فى مصر»

د. عبد العاطى محمد

**مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠٤**
**مكتبة الأسـرة**
**برعاية السيدة سوزان مبارك**
**( سلسلة الأعمال الدينية )**
**إشراف : عادل النحاس**

شيوخ بلا خناجر
د . عبد العاطى محمد

الغلاف والإشراف الفنى :
**للفنان : محمود الهندى**
**للفنان : محمد كامل**

الإخراج الفنى والتنفيذ:
**صبرى عبدالواحد**

الإشراف الطباعى:
**محمود عبدالمجيد**

المشرف العام :
**د . سمير سرحان**

**الجهات المشاركة :**

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية
وزارة الثقـافـة
وزارة الإعـلام
وزارة التربية والتعليم
وزارة التنمية المحلية
وزارة الشـباب
التنفيذ : هيئة الكتاب

# السيدة التى جعلت من الكتاب وطنًا !

## د. سمير سرحان

مرت عشر سنوات منذ إنشاء «**مكتبة الأسرة**» وأذكر أنه كان يومًا مشهودًا، حين جلسنا مع عدد من المثقفين والوزراء والمفكرين حول تلك السيدة العظيمة التى كانت عيناها تشخص إلى السماء حيث أحلام كثيرة تدور بذهنها الذى لا يتوقف عن التفكير أبدًا.

كانت منذ سنوات قد أنهت رسالتها من الماجستير، التى كان من نتائجها ضرورة إصلاح أحوال المدارس الابتدائية، ورفع مستواها العلمى والتعليمى، وحتى مستوى الأبنية والخدمات.. فكان الأساس فى ذهنها، كما أدركت بعد ذلك معظم الدول الكبرى أن العملية التعليمية هى أهم ما يميز الأوطان، وأن الطفل الذى يمثل البذرة الأولى فى بناء مستقبل أى وطن هو البداية الحقيقية، كنا نتعجب جميعًا فى صمت ونحن جالسون حول تلك المائدة الصغيرة.. لماذا لم يفكر أحد من قبل فى الطفل، ولا أعنى صحته فقط، أو ما قد يصيبه من أمراض، أو مستوياته الاقتصادية والاجتماعية.. لماذا لم يفكر أحد فى الطفل الإنسان؟! أى فى عقل الطفل ووجدانه، والانطباعات المختلفة، التى يكتسبها من عملية التعلم، وبخاصة من القراءة الحرة، وليس قراءة الكتب المدرسية فقط.

وكان الطفل المصرى فى ذلك الوقت معتادًا أن يمسك بالكتاب المدرسى ويصب عليه كل ما فى طاقته من كره وسخط، ويحفظه حفظًا آليًا بلا فهم، ويُفرّغ هذا الفهم على الورق لينجح وينتقل من سنة دراسية إلى أخرى، أما فى

آخر السنة فكانت العادة أن يرمى الكتاب المدرسى من النافذة، كأنه قد تخلص من عبء ثقيل.

كانت السيدة العظيمة، التى قُدِّر لها أن تعنى بمستقبل مصر، وأن تكرس حياتها لبناء هذا المستقبل، تفكر فى الطفل كإنسان، وكعقل، وكروح،.. لقد اكتشفت أن كل ذلك لا يأتى إلا بالقراءة، والقراءة خارج المقرر الدراسى، كما لا يأتى أيضًا إلا من خلال كتاب يوضع فى يده ليحبه شكلاً ومضمونًا، ويحتضنه فى سريره وهو نائم، ويطلق من خلال المادة التى يقرؤها فيه، العنان لخياله، فيسافر من خلال هذا الكتاب إلى عالم سحرى من الأماكن والأفكار والمشاعر والرؤى.

لمعت العينان الذكيتان بعمق الفكرة، وأهميتها لوطن يبنى نفسه ويضع نفسه على مشارف القرن الحادى والعشرين، وبعد أربع سنوات من افتتاح المكتبات العامة فى الأحياء الفقيرة والمُعدَمة، كانت الفكرة الرائدة قد اكتملت فى ذهنها فأصبحت سوزان مبارك صاحبة أعظم مشروع ثقافى فى القرن العشرين وأوائل الحادى والعشرين.. «**مكتبة الأسرة**».

وكانت فكرة مكتبة الأسرة بسيطة وعميقة فى نفس الوقت، وهى أن نقوم بغرس عادة القراءة فى نفوس ملايين أبناء الشعب الذين لم يكن الكتاب من قبل جزءًا من حياتهم.. وأعتقد أن هذا الهدف قد نجح تمامًا، فقد كان بعض من يسخرون من الشعب المصرى، محاولين الحط من قدره يصفونه بأنه شعب **الفول والطعميه**، وأعتقد أنه الآن وبعد عشر سنوات من صدور مكتبة الأسرة، أصبحوا يسمونه بلا تردد شعب الكتاب والقراءة والعلم والمعرفة.. لكن الهدف الأعمق والأسمى كان إعادة بعث التراث الأدبى والفكرى والعلمى والإبداعى الحديث لهذه الأمة، وهذا يؤكد بالفعل لا بالكلام ريادتها وقيادتها الثقافية والفكرية فى عالمنا العربى، كما يؤكد عظمة ما جاء به عصر التنوير المصرى لينقل العالم العربى كله من عصور الظلام الملوكية والاستعمارية إلى شعوب

تعيش عصر العلم والتقدم، وتبنى شخصيتها الثقافية وحضورها الثقافى على مدى العالم..

وها قد أصبحت مكتبة الأسرة بعد عشر سنوات من الجهد المضنى والمتواصل تقدم أكثر من عشرة ملايين كتاب موجودة الآن فى كل بيت مصرى، تحمل صورة السيدة التى فكرت ونفذت هذه الذخيرة من الفكر والإبداع التى تثرى عقل ووجدان كل مواطن طفلاً كان أم شابًا، ليس فى مصر فقط، وإنما فى العالم العربى كله.. وأصبحت المادة التى تضمها هذه الكتب هى أساس راسخ لتكوين مواطن المستقبل، وأصبحت معظم الدول العربية والمؤسسات الدولية تطلب تطبيق التجربة المصرية على أرضها.

هل كان مجرد حلم لسيدة عظيمة شخصت بنظرها إلى السماء باحثة عن المستحيل، أم كان مجرد حلم رائع، هائل القيمة والحجم وتحقق.. تحية لهذه السيدة العظيمة «**سوزان مبارك**»، واحترامًا وحبًا بلا حدود على قدرتها لتخيل المستقبل، وبناء إنسان جديد لوطن جديد.

وستظل صورة السيدة **سوزان مبارك** موجودة على كل كتاب، وفى كل بيت تُذكّر كل مصرى أن الحلم الحقيقى ليس بالمال، وليس بالتهافت على الماديات، إنما هو «**المعرفة**» وبدون معرفة فى هذا العصر لا يوجد وطن، وإذا فقد الإنسان الوطن فقد ذاته.. بل فقد كل شىء يربطه بهذه الحياة.

**د. سمير سرحان**

# مقدمة

فى صدر الألفية الثالثة، تمر الحركة الإسلامية فى مصر بمرحلة من التغيير تختلف عما كانت عليه فى أواسط السبعينيات، من حيث الشكل والمضمون. فعلى مدى أكثر من ربع قرن جرت مياه كثيرة تحت الجسر أزالت فى نهاية المطاف بعضاً من القديم وأضافت قدراً من الجديد، مما أدخل هذه الحركة فى مرحلة إعادة التشكيل والبناء. فمن حيث الشكل اختفت الوحدة بين أعضائها حتى وصل الخلاف بين التنظيمات الجهادية حد القطيعة، ولم تعد الحركة الإسلامية هى الطرف المسيطر أو القائد فى توجيه مسار الأحداث، وتراجعت بصمتها على الحياة السياسية فى البلاد، كما تفككت بنيتها التنظيمية قطرياً وعالمياً وفعلت الانشقاقات فعلها داخل كل حركة. ولم يعد الاختلاف أمراً مسكوتاً عنه فى طبيعة وأداء هذه الحركات، بل أمر مشهود للجميع لا مداراة فيه. ومن حيث المضمون تراجعت الطبيعة الأيديولوجية أو العقائدية لهذه الحركات، ولا نقول إنها اختفت، وفرق كبير بين مضمون شعار الإسلام هو الحل فى السبعينيات واليوم بافتراض أن هذا الشعار مازال قائماً وفاعلاً حقاً. ودخلت الحركة الإسلامية فى مجموعها مرحلة مهمة من المراجعة ونقد الذات مست ما كان يعتبر فى الماضى فى حكم المقدسات الفكرية، وتراجع الطابع الدينى المطلق الذى كان يصبغ التوجهات الفكرية والسياسية، ونزعت هذه الحركات (باستثناء بقايا التنظيمات الجهادية) عن نفسها رداء القدسية واحتكار التعبير عن الإسلام ، واشتد الحوار داخلها بشأن البحث عن اجتهاد فقهى وسياسى جديدين هو الأقرب لاتجاه الوسطية والاعتدال.

لا يعنى هذا مطلقاً أن الحركة الإسلامية انطوت صفحاتها وأصبحت شيئاً من التاريخ، فهذا ما لا يؤكده الواقع ولا يرتضيه العقل السليم، فمن حيث الواقع ماتزال عناصرها قائمة، بل إنها بدأت تأخذ أشكالاً جديدة

من التعبئة وتفرز قيادات أخرى مغايرة فى فهمها وتقديرها لأهداف هذه الحركة عن عناصر الحرس القديم، ومن حيث الإدراك العقلى فإن أى منصف وعلى دراية بتاريخ الحركات الإسلامية يعلم جيداً أنها لا تموت، تصعد وتهبط وفقاً لظروف كل مرحلة اجتماعية وسياسية لكنها لا تندثر، فهى الشكل التنظيمى للعمل السياسى فى الخبرة الإسلامية ولا نقول بالطبع فى الخبرة السياسية الوطنية، فحيث لم يعرف التراث الإسلامى الأحزاب السياسية بمعناها المعاصر، فإن الحركات الإسلامية كانت ولاتزال هى الطريق للتعبير عن التغيير الاجتماعى والسياسى. إنها فى مرحلة مخاض جديد، يعاد فيها تشكيل بنيتها وصياغة مفاهيمها الفكرية.

إن أى مسلم غيور على إسلامه لابد أن يستشعر حجم الخطر المطبق حول عقيدته وتراثه وحضارته الإسلامية فى زماننا هذا، وأن يدفعه هذا الإحساس ، ثم الوعى بهذا الخطر بأن يراجع نفسه ويفكر ويتدبر ويستمع إلى آراء المجتهدين والمجددين ويتفاعل فى حوار خلاق معهم وبهم ، سعياً منه إلى إدراك العلل التى قادت إلى الانحطاط الحضارى منذ انهيار الإمبراطورية الإسلامية فى الأندلس قبل نحو ٥٠٠ عام. والوعى بالخطر يحتم الاتفاق على أن أحداً لا يخون الآخر ولا يتصارع معه، وإنما الكل يبحث فى الأسباب السياسية والاجتماعية والحضارية التى أدت بأن تكون قراءتنا للإسلام كعقيدة جاء بها القرآن والسنة قراءة خاطئة قادت إلى هذا الانحطاط، وأنه يمكننا بإعادة القراءة والتفسير أن نعيد للإسلام مجده وننهض بحياتنا وسط هذا العالم المتلاطم الأمواج.

وحتى لا تعم الفوضى ونكون كمن هدم المعبد على نفسه بحثاً عن الحقيقة، فإننا فى أمس الحاجة إلى جهود كل الملمين حقاً بالإسلام كعقيدة وحضارة وتراث. فمن الشطط أولا أن يترك أمر الفقه لكل من قرأ كتابا فيه ، أو لجماعة دينية سياسية لم تحصل منه إلا النزر القليل أو أن تجتزئ عبارة فقهية معينة وتخرجها من سياقها مشوهة بذلك هذه الرسالة الإلهية السمحة.

ومن الشطط ثانيا أن يزداد التعصب والغلو ويتحول إلى أيديولوجية سياسية هى أقرب إلى التعصب الفكرى والمذهبى منها إلى أن تكون فلسفة متكاملة فى النظرة إلى الوجود والحياة والعصر.

ومن الشطط ثالثا أن يستسلم الجميع لهذه الصورة البائسة فى الطرح السياسى من جانب المسلمين لقضايا العصر، أى الاستسلام لقصور أو ضمور وتخلف الرؤية السياسية للمسلمين لكل ما يجرى حولهم. ويعد

تبسيطاً مخلاً للغاية أن يستعيد البعض نماذج سياسية إسلامية معينة أصبحت فى حكم التاريخ ولا محل لها فى الواقع المعاصر ، حتى لو كانت هذه النماذج مثالية، فهى مثالية لعصرها وليس لليوم.

إن استدعاء الماضى هنا لا يكون دليلاً على المثالية والطهارة، وإنما دليل على العجز فى فهم الإسلام على حقيقته وعدم القدرة على المبادرة بطرح رؤية إبداعية تحديثية. ومن الشطط رابعا أن يزداد التعصب والغلو فى مسائل علم الكلام وما يدور فيه من نقاشات فلسفية حول صفات الله ومقابلة الأشياء مع الشرع على سبيل المثال، وأن تترك ساحة المناقشة فى مثل هذه القضايا الشائكة للمسلم العادى نفسه فتمنعه عن إدراك ما عليه اتفاق وإجماع من الشرع ليحفظه ويكون حارساً عليه معيداً مرة أخرى الاعتبار للجماعة المسلمة المعصومة (لا تجتمع أمتى على ضلال).

إن هناك من يرى أن علة الانحطاط هى فى تخلف الفقه، بينما يرى البعض الآخر أن ضعف المسلمين لا يعود إلى الفقه أو حتى إلى علم الكلام وإنما إلى المضمون الحضارى الذى وجد المسلمون أنفسهم فيه منذ الدولتين الأموية والعباسية. والحقيقة أن الإصلاح لن يتم إلا بالأمرين معاً وفى الوقت نفسه، فكلاهما مرتبط بالآخر. فالذين يتحدثون عن الواقع الحضارى والسياسى وكيفية النهوض به يعودون سريعا إلى علم الكلام والفقه لتأكيد وجهة نظرهم السياسية والحضارية، والذين يتحدثون عن الفقه يعودون سريعاً إلى الواقع السياسى والحضارى الذى أثر فيه وشكله، ومن هنا فإننا مثلما نحن بحاجة ماسة إلى إصلاح حضارى وسياسى، فإننا بنفس القدر بحاجة إلى فقه جديد. فكلاهما لابد أن يتجدد وأن يرتبط التجديد فيهما ببعضه البعض لأنهما وجهان لعملة واحدة. إننا بحاجة إلى فقه جديد يلغى من حياتنا الفكرية والسياسية ذلك التراث الذى يقود إلى الغلو والتطرف والعنف، ويقودنا إلى إقامة الخير العام والسلام والأمان والنهوض الاقتصادى والاجتماعى.

فى هذا الإطار يتمحور موضوع هذا الكتاب ، وهو تتبع التطور الذى مرت به الحركة الإسلامية فى مصر على مدى ربع قرن مضى تقريباً مع التركيز على حالة هذه الحركة فى صدر الألفية الثالثة خاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر الشهيرة، بهدف تقديم خريطة فكرية لقضاياها وممارساتها وتحديد التطور الذى مرت به مواقف هذه الحركة من تلك القضايا، وذلك وفق منهج نقدى تاريخى.

ويضم الكتاب خمسة فصول كل منها من ثلاثة مباحث، حيث يتعرض

الفصل الأول لعواصف الألفية الثالثة التى هبت على الحركة الإسلامية فى مصر ، وما تشكله من تحديات لها متمثلة فى الهيمنة الأمريكية على الشرق الأوسط، وظروف الاحتلال ومخاطره فى العراق وفلسطين، ومظاهر القصور الذاتى فى الأمة الإسلامية فى عصر العولمة. ويتعرض الفصل الثانى إلى ما حدث للحركة الإسلامية فى ظلال المواجهة من عزلة فى الداخل وحصار فى الخارج، وتأثير صدمة الثلاثاء الأسود، والمحاولات المحدودة للتنسيق مع القوميين لتوحيد قوى المواجهة. وأما الفصل الثالث فإنه يناقش مراجعات الجماعة الإسلامية فى مصر وما شكلته من نقض للخطاب الجهادى، وانعكاس مراجعاتها على مواقف ورؤى الجماعة الأم.. الإخوان المسلمين.. ويتتبع الفصل الرابع عدداً من الظواهر الفكرية والسياسية التى نتجت على هامش هذه المراجعة، مثل تزايد الاتجاه نحو العودة إلى الوسطية وتعمق وانتشار النزعة التطهرية الدينية بين الأجيال الجديدة، وكذلك ما أخذ يدعو إليه البعض من «علمنة للإسلام» وتقويم هذه الدعوة، هل هى متلائمة مع الواقع أم لا.

وينتهى الكتاب بفصل خامس يتسم بالعمومية حيث ينظر للحركة الإسلامية ككل والإشكاليات التى تواجهها فيما يتعلق بالصراع بين القديم والجديد فى الفقه، وبين الدينى والمدنى فى السياسة، وبين الأممية والوطنية على صعيد الانتماء.

إننى لا أدعى الإلمام بكل ما يثار حول الظاهرة الإسلامية فى السنوات الأخيرة خاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر، ولا أزعم أن النقاش والتحليل الذى تتضمنه دفتا هذا الكتاب فى قضية خطيرة كهذه فيها جدل كثير، هو عين الحقيقة، حسبى فقط أننى اجتهدت وأردت أن أحرك المياه الساكنة أملاً فى أن يمثل هذا الكتاب إضافة إلى حوار خصب وخلاق ومبدع لإقامة مشروع إسلامى جديد ينهض بالمسلمين على صعيد الفكر والسياسة.. وعلى الله التوفيق.

**د. عبد العاطى محمد**

القاهرة - ديسمبر - ٢٠٠٣

# الفصل الأول

# عواصف الألفية الثالثة

خرج العالم الإسلامى من الألفية الثانية مثقلاً بالهموم، ولم تحمل له بداية الألفية الثالثة ما يبعث على الأمل، بل شهدت ما جعل أزماته تزداد تفاقماً. وبين هموم الماضى وتحديات الألفية الجديدة، وجد العالم الإسلامى نفسه ـ دون استثناء لأى من تجاربه النظرية ـ محبطاً فى سعيه إلى حل عادل لنزاعاته الإقليمية، وفى الحصول على نصيب وافر من التقدم الإنسانى فى شتى مجالات الحياة، وفى تجسيده لمشروع حضارى طال انتظاره. كانت رياح العولمة قد فعلت أثرها وفجّرت من القلق على الهوية والإحساس بالتهميش ما جعل العالم الإسلامى ينتفض أكثر من أى وقت مضى دفاعاً عن وجوده، وكانت الفجوة بين الشمال والجنوب قد ازدادت اتساعاً ونال العالم الإسلامى نصيباً وافراً من تداعياتها وأصبح ضحية أكثر من غيره لهذه التداعيات، وظل خطر الحروب قائماً، وفى المقدمة جاء العالم الإسلامى بوصفه أكثر مناطق العالم المهيأة لتكون مسرحاً للحروب فى الألفية الثالثة. وعلى صعيد العمل الجماعى بدت الأمة الإسلامية ممزقة لا تقوى على اتخاذ موقف موحد إلا فى بيانات رسمية تصدر من مؤتمراتها ومنظماتها لا قيمة لها ومصيرها أدراج المكاتب.

كان الإخفاق هو سيد الموقف بالنسبة لواقع الأمة الإسلامية بنهاية الألفية الثانية، وذلك فى مواجه الأزمات الداخلية والخارجية معاً. وعلى الرغم من الإلحاح الدائم فى الخطاب السياسى العام للأمة الإسلامية حول ضرورة الإصلاح والإمساك بزمام القوة بمعناها الواسع، فإن وضعها العام ظل فى حالة تخلف وركود. آنذاك كان من المفترض مثلاً أن تنتهى موجة العنف فى الجزائر وتستعيد البلاد استقرارها وتنتهى أزمتها السياسية التى تفجّرت فى بداية التسعينيات، فإذا بالعنف يستمر وتحتقن العلاقة بين الحكم المدنى الجديد والجيش. وكان من المفترض أن تتسارع

حركة التجديد التى تزعمها خاتمى فى إيران، فإذا بها تصطدم بقوى المحافظين لتصاب البلاد بما يشبه الشلل السياسى وتبقى قضاياها الرئيسية فى العلاقة بين الدولة والثورة دون حسم. وكان من المفترض أن يؤدى حكم عبد الرحمن واحد فى إندونيسيا الذى رفع لواء الإسلام المستنير إلى توحيد «القارة الإندونيسية» واستقرارها، فإذا بعقدها ينفرط شيئاً فشيئاً مع تزايد الدعوات الانفصالية وانفجارها من الداخل سياسياً. وكان من المفترض أن يؤدى تجمع السلطة فى أفغانستان فى قوة واحدة هى «طالبان» - بعد حسم صراع الجماعات ومنظمات المجاهدين - إلى لملمة شتاتها والشروع فى عملية إحياء أو بعث للأمة الممزقة، فإذا بها تزداد تقهقراً وتخلفاً أعادها إلى ما يشبه حياة العصور الوسطى. وجعل من أفغانستان أول مسارح الأحتلال الأجنبى لبلاد الإسلام فى بداية الألفية الثالثة.

ولم يكن حال الأمة العربية التى هى جزء رئيسى من الأمة الإسلامية بالأفضل، فبانتهاء عام ٢٠٠٠ صدر تقرير فى الولايات المتحدة رسم صورة قاتمة للعالم فى عام ٢٠١٥ أشرفت عليه كبرى الجهات المختصة بشئون المخابرات فى أمريكا، وشارك فى إعداده عدد من الخبراء والمؤسسات غير الحكومية، وفى الجزء الخاص بالشرق الأوسط (الذى يضم الدول العربية وبعض الدول الإسلامية بالإضافة إلى إسرائيل) جاء أنه يتحتم على أنظمة المنطقة من المغرب حتى إيران التغلب على الضغوط السكانية والاجتماعية، وتلك الناجمة عن العولمة، وأنه ليس هناك إطار فكرى جاهز لهذه الأنظمة - ما عدا إسرائيل - يمكن أن يوحدها ويقدم حلولاً مفيدة لها فى مواجهة هذه الضغوط. وتوقع التقرير أن يستمر الرفض الشعبى للعولمة باعتبارها اقتحاماً غربياً، وأن الإسلام السياسى بأشكاله المختلفة سيظل البديل الجذاب للملايين من المسلمين فى المنطقة، ولبعض القوى الراديكالية الأخرى التى ستظل تستثمره فى التعبئة الاجتماعية والسياسية لمصلحتها. وبحلول عام ٢٠١٥ ستحصل إسرائيل - وفقا لهذا التقرير - على سلام بارد مع جيرانها العرب، لكن فى ظل علاقات محدودة ثقافياً واجتماعياً واقتصادياً معهم، وستكون هناك دولة فلسطينية، لكن التوترات الإسرائيلية - الفلسطينية ستستمر، وربما تتحول إلى أزمات فى بعض الأوقات.

وتوقع التقرير أن يتعاظم دور دول مثل مصر وسوريا والعراق وإيران، كما سيتحول الاهتمام العالمى مرة أخرى إلى دول الخليج كمصدر متزايد للطاقة لتغذية الاقتصاد العالمى، لكن الدخول النفطية المتزايدة لهذه الدول

ستؤدى إلى نتائج غير طيبة لها على الصعيد الداخلى، حيث ستؤدى إلى عدم الاستقرار، وستنشأ علاقات إقليمية قوية بين شمال إفريقيا وأوروبا فى مجالات التجارة، وبين الهند والصين والخليج فى النفط، وبين إسرائيل وتركيا والهند فى الاقتصاد خاصة فى التكنولوجيا المتقدمة، وبين إسرائيل وتركيا فى مجال الأمن. وحذر التقرير الأمريكى من الضغوط السكانية وتأثيراتها السلبية على شعوب المنطقة - عدا إسرائيل أيضاً - وتوقع عدم الاستقرار الاجتماعى نتيجة ازدياد نسبة البطالة، وضعف البنى التعليمية، وعدم القدرة من جانب الأجيال الجديدة على استيعاب تكنولوجيا المعرفة والمعلومات بسبب هذا الضعف فى مناهج التعليم. وقال التقرير: إن إسرائيل وحدها هى التى ستخرج منتصرة من العولمة. ولم يتوقع التقرير حدوث تغيير سياسى لدى أنظمة وشعوب المنطقة العربية، لأنها - فى تقديره - منطقة تستعصى على التغيير.

لم تكن الإشارات إلى الضغوط الداخلية المتوقعة هى وحدها التى تمثل أجراس الإنذار التى دقت بقرب انتهاء الألفية الثانية وانتقال هذه الضغوط إلى الألفية الثالثة بشكل أكثر سخونة، وإنما كانت هناك أيضاً مخاطر تجدد الحروب هنا وهناك.. ولم يكن العالم الإسلامى بعيداً عن هذه الأجواء التى عاش - ولا يزال - جانباً من أهوالها. فحتى الذين كانوا متفائلين بعصر جديد من السلام والسعادة في ظل العولمة، لم ينكروا استمرار الحروب التقليدية، بل توقعوا تصعيداً فى درجاتها وعددها، وأضافوا إليها نوعاً آخر هو الإرهاب والفوضوية اللذين يمكن أن يدمرا ما حققته الرأسمالية من إنجازات. إن الحروب تندلع لأسباب ثلاثة هى: الشرف والخوف والمصلحة، وكانت هذه الأسباب الثلاثة وراء اندلاع صراعات دموية شهدتها العقود القليلة الأخيرة من القرن العشرين، وكان واضحاً أن ملفات هذه الصراعات ستنتقل إلى الألفية الثالثة وهى أكثر تعقيداً، ومنها على سبيل المثال: بقايا ملفات حرب الخليج الثانية (عاصفة الصحراء)، والبلقان (الحرب فى البوسنة والهرسك وكوسوفا)، وأفغانستان، والبحيرات العظمى فى إفريقيا، والصومال، وجنوب السودان، وبين تركيا واليونان، وبين الهند وباكستان (كشمير)، وبقايا الصراع العربى - الإسرائيلى، والحرب فى الشيشان (الأولى والثانية)، والصراع فى القوقاز... إلخ.

ولم يكن بالمستطاع تجاهل أن التحولات المفاجئة والصعبة فى النظام العالمى فتحت الباب أمام تجدد التطلعات القومية المتطرفة وما تحمله من

إمكان انفجار عسكرى بين أكثر من طرف دولى، وأمام حروب خفية تدار بأدوات جديدة بعيدة عن السلاح، وتتركز أساساً فى الصراع على امتلاك عناصر القوة الاقتصادية والقدرات الجديدة التى تتيحها ثورة التكنولوجيا (قوة المعرفة والاستحواذ على المعلومات)، بالإضافة إلى الاستقطاب الثقافى الحضارى الذى تحدث عنه «هانتنجتون».

وإذا كان بعض من الحروب القديمة قد وقع لأسباب تتعلق بالشرف والكرامة الوطنية، فإن المعاصر والجديد منها يقع بسبب عاملى الخوف والمصلحة. ومن الأمثلة على هذين العاملين ما حدث فى سياتل وفى القوقاز. ففى سياتل كانت هناك انتفاضة ضد منظمة التجارة العالمية قادتها الدول النامية، كما وقع خلاف حاد بين القوى الكبرى نفسها، وانتهى مؤتمر المنظمة بالفشل ليدشن أول تهديد لتيار العولمة المعاصر. وفى القوقاز شنت روسيا حملة عسكرية لاستعادة الهيبة التى ضاعت بسبب تفكك الاتحاد السوفيتى، وتزامن ذلك مع بدء حملة شديدة لاستعادة الجمهوريات المستقلة فى إطار اتحادات كونفيدرالية مع روسيا. وعلى الضفة الأخرى زادت الدول الغربية من قوتها العسكرية فى أوروبا، حيث وافقت قمة هلسنكى على تشكيل قوة انتشار سريع فى الأماكن التى لا يمكن لحلف الأطلنطى الانتشار بقواته فيها. وكانت الدول الغربية قد فهمت قضية الشيشان آنذاك على أنها مؤشر على إحياء القوة العسكرية الروسية.

كان المشهد قاتماً للغاية بينما العالم الإسلامى يودع الألفية الثانية، وحمل التقرير السالف الإشارة إليه فيما يتعلق بتوقعات عام ٢٠١٥ نذر تغيير يجرى إعداده فى الخفاء للإيقاع بالعالم الإسلامى فى أزمات جديدة، ربما لم تكن تخطر على بال أبنائه، ولا حتى على المراقب الخارجى. وبعض هذه النذر وجد طريقه للتنفيذ سريعاً مع السنوات الأولى للألفية الثالثة بصورة لم تكن متوقعة، وليست فى الحسبان تماماً. فلم يكد العام الأول من الألفة الثالثة ينتهى حتى أصبح العالم الإسلامى فى قفص الاتهام فى تحول تاريخى لم تشهده الألفية الثانية ذاتها، فقد تم وصمه بالإرهاب ووضعه فى خانة العداء للغرب، بل وللحضارة الإنسانية المعاصرة، واندلع صراع الشرق الإسلامى والغرب فى صورة تعيد مشهد الحروب الصليبية مرة أخرى، وكانت أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ هى المنطلق فى هذا التحول لصورة العالم الإسلامى خارجيا وأوضاعه داخليا.

وتوالت الأحداث عاصفة على العالم الإسلامى بعد يوم الثلاثاء الأسود الذى قام فيه ١٩ "أصولياً" عربياً إسلامياً بهجوم انتحارى غير مسبوق دمر مركز التجارة العالمى فى نيويورك مخلفاً نحو ثلاثة آلاف قتيل أمريكى، وشنت الولايات المتحدة حرباً ضد «طالبان» فى أفغانستان رداً على هذا الهجوم، استناداً إلى أنها وتنظيم «القاعدة» بقيادة أسامة بن لادن كانا وراءه، وأعقبتها فى عام ٢٠٠٣ بحرب أشد ضراوة ضد العراق أطاحت فيها بنظام صدام حسين استناداً إلى إتهامه بأنه نظام إرهابى يهدد أمن الولايات المتحدة، وبين حربى أفغانستان والعراق اندلعت موجة الكراهية بين الولايات المتحدة والشعوب الإسلامية، وتحول صراع الحضارات الذى تحدث عنه «هانتنجتون» إلى صدام سياسى وثقافى وعسكرى أيضا بين الولايات المتحدة والعالم العربى الذى خصته الأولى بأكبر قدر من العداء داخل المنظومة الإسلامية.

## المبحث الأول

# الحقبة الأمريكية

بتفكك الاتحاد السوفيتى عام ١٩٨٩، انفردت الولايات المتحدة بقيادة العالم. وبهذا الانفراد الذى تزامن مع انتهاء الحرب الباردة زال نظام القطبية الثنائية وحل محله نظام القطب الواحد فى توجيه العلاقات الدولية. وبالتحول إلى نظام القطب الواحب، أصبحت فكرة الإمبراطورية الأمريكية واقعاً، بعد أن كانت مجرد أحلام تراود الأمريكيين عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية وما صاحبها من انبعاث لقوة أمريكا العسكرية والاقتصادية، وكانت القوة تقضى بسيطرة تالية للحضارة الأمريكية. واحتاجت الولايات المتحدة لأكثر من نصف قرن لكى تترجم الأحلام ببناء إمبراطورية جديدة تسيطر على العالم إلى واقع، إلا أن وصول الرئيس الأمريكى جورج بوش الإبن وفريقه ممن أصبح يطلق عليهم وصف «الصقور» فى الإدارة الأمريكية الجمهورية، هو الذى كان عاملاً حاسماً فى تدشين الإمبراطورية الأمريكية، وسيادة الحقبة الأمريكية فى المعترك الدولى والإنسانى.وجاء قيام هذه الإمبراطورية تحديا عاصفا للإسلام السياسى أثر سلبياً جداً على نشاط مؤسساته، وإن كان قد أعطاه زخماً جديداً ومضاعفاً من حيث الإصرار على بناء نموذج إسلامى مستقل، وفى هذا السياق تجدد انبعاث «الأصولية»، وإن كانت قد بدأت تتخذ أشكالاً أخرى غير تلك التى كانت عليها خلال الفترة من السبعينيات وحتى نهاية التسعينيات.

وفى تحليلهم لصعود الإمبراطورية الأمريكية يعود بعض الباحثين إلى حالة الولايات المتحدة كقوة عظمى بعد الحرب العالمية الثانية، وما صاحب ذلك من جهود فى اتجاه بناء هذه الإمبراطورية. فبنهاية هذه الحرب أصبحت الولايات المتحدة قوة عالمية تتمتع باقتصاد قوى مد حدوده إلى خارج «القارة الأمريكية». وقد مثل ذلك تحدياً كبيراً لأوروبا واليابان والاتحاد السوفيتى السابق والصين، حتى إن المؤرخ الشهير «أرنولد

توينبى» وصف القرن العشرين بالقرن الأمريكى. ولم يتوقف نمو القوة الأمريكية عند حدود اكتساح الاقتصاد والتجارة العالميين، وإنما توافرت لها قوة عسكرية ضخمة (القوة الصلبة) بما جعلها القوة العسكرية الأولى فى العالم. وثقافياً أصبحت اللغة الإنجليزية من خلال القوة الأمريكية سياسياً واقتصادياً لغة العالم، ومعها تدفقت رموز الثقافة الأمريكية إلى كل الشعوب بامتداد قارات العالم. وبانهيار الاتحاد السوفيتى أصبحت الولايات المتحدة القوة العظمى الوحيدة وآخر الإمبراطوريات. وقد مثل هذا الانهيار انتصاراً اقتصادياً وثقافياً لأمريكا على غريمها الشيوعى الذى خاض معها حرباً باردة امتدت لأكثر من نصف قرن. فقد انهارت معه الشيوعية كأيديولوجية اقتصادية وسياسية، وانتصرت الرأسمالية لتعلن نهاية التاريخ على حد قول «فوكاياما»، كما انهارت معه الشيوعية كثقافة وحلت محلها تدريجيا «الأمركة» كثقافة مهيمنة على العالم. وزادت الولايات المتحدة على ذلك بأنها قفزت سريعاً إلى الاقتصاد ما بعد الصناعى المتمثل فى ثورة المعلومات وتكنولوجيا المعرفة وصناعات الاتصالات المختلفة، وهى النقلة النوعية التاريخية فى حركة الاقتصاد العالمى باعتبارها هى مستقبل البشرية. وفى ظل سيطرة القوة الأمريكية كان من الطبيعى أن تتحقق مقولة تتابع الحضارات مع تتابع القوة. وبنهاية القرن العشرين كانت الولايات المتحدة هى القوة العظمى الوحيدة عالمياً ذات التفوق الاقتصادى والتجارى والعسكرى والتكنولوجى، وامتدت شبكة علاقاتها فى كل هذه المجالات لتشمل العالم كله، وجاء القرن الحادى والعشرون ليجعل من الحلم الأمريكى حقيقة(1).

وكانت العولمة قد شقت طريقها منذ بداية التسعينيات، أى مع انهيار الاتحاد السوفيتى وانتصار الرأسمالية. وكانت الولايات المتحدة هى موطن هذا التيار وقائدته أيضاً. ومع أن البعض اعتبرها تطوراً طبيعياً لما اعترى الاقتصاد العالمى من تطورات فى أواخر القرن العشرين حيث أصبح العالم سوقاً اقتصادية واحدة زالت فيها الحدود الوطنية، إلا أنها فى الحقيقة هى الوجه الفكرى لفلسفة السوق الأمريكية ذاتها، والأهم من ذلك هى الجسر الذى تتنقل من خلاله الثقافة الأمريكية بكل رموزها. ولم تكن مصادفة أن يتزامن تصاعد الظاهرة مع الإعلان عن قيام النظام العالمى الجديد الذى بشر به الرئيس الأمريكى جورج بوش الأب عقب سقوط الاتحاد السوفيتى. وكان هدف هذا النظام هو إعادة صياغة العلاقات الدولية والأسس التى تقوم عليها وفقاً للرؤية الأمريكية فقط، أى بما يحقق مصالح الولايات المتحدة الوطنية حتى لو اجتهد الأمريكيون فى

تقديمها على أنها سبيل الخلاص للبشرية جمعاء من العنف والتخلف.

وعلى الرغم من كل محاولات تجميل العولمة وطرحها على أنها تتويج جهود عصر النهضة الذى عرفته البشرية منذ القرن السادس عشر، فإنها ظلت راسخة فى الأذهان على أنها تطبيق للنموذج الأمريكى فى التطور ليس إلا، وأن الولايات المتحدة بما لها من قوة وتفرد بقيادة العالم لن تتراجع عن فرض نموذجها على الآخرين. ودون الدخول فى تفاصيل الجدل حول فهم العولمة وتعريفها، يمكن القول إنها «عملية تغيير اقتصادى وسياسى واجتماعى وثقافى فى إطار سيادة النمط الأمريكى يجرى تعميمها لتشمل العالم كله دون حواجز أياً تكن طبيعتها وتتم خارج نطاق السيادة الوطنية، ومجالاتها الرئيسية هى السوق والديمقراطية والمجتمع». وهى ترتكز إلى نوعين من القوى المحركة هما: الثورة التكنولوجية الجديدة (إنتاج المعرفة)، والأيديولوجية الليبرالية الجديدة[٢] إنها المرادف للأمركة التى تحدث عنها توماس فريدمان أبرز المدافعين عن تيار العولمة. إنه كاتب العمود الرئيسى للشئون الدولية فى صحيفة «نيويورك تايمز» الأمريكية، ذاعت شهرته منذ أن تولى هذا المنصب فى عام ١٩٩٥ لحماسه الشديد للعولمة، وصدر له فى عام ١٩٩٩ كتاب بعنوان «محاولة لفهم العولمة» أضاف له عنواناً فرعياً هو «السيارة ليكساس وشجرة الزيتون». وكان أكثر مَنْ تحدث عن العولمة بطريقة جذابة وعرض فكرته عنها بأنها نظام ما بعد الحرب الباردة، واعتبر ذلك أمراً حتمياً يجب التسليم به، وعلى الجميع أن يتقبله دون مناقشة أو اقتناع بأسباب محددة له - وهى فى تقديره أشبه بالنجم القطبى والقوة التى تقوم بتشكيل العالم أجمع، وأن الجديد فى عالم ما بعد الحرب الباردة هو العولمة، بينما القديم هو سياسات القوة والفوضى وصدام الحضارات. وقد اختار تشبيه العولمة بالسيارة ليكساس التى تشير إلى رفاهية العالم الجديد والإنفصال عن الماضى بينما شبه الوطنية بشجرة الزيتون التى تشير إلى تقشف العالمالقديم والتمسك بالجذور أو الماضى.

والسيارة ليكساس تمثل فى رأيه السعى نجو الرزق والتقدم والازدهار والتحديث، وتمثل تحديداً كل الأسواق العالمية المزدهرة، والمؤسسات المالية وتكنولوجيا الكمبيوتر التى ترفع مستوى المعيشة اليوم، وأما شجرة الزيتون فهى الماضى المتخلف والروح المتشبثة بالوطن والأرض. وتوقع أن تكتسح السيارة ليكساس كل شجرة زيتون تقف فى طريقها وستؤدى إلى سحقها.

وأما التوازن الصحى فى رأيه بين ليكساس وشجرة الزيتون فإنه

يتحقق فقط بذوبان الوطنية فى العولمة، وتحديداً بأن تنصاع الموارد الوطنية لحركة السوق العالمية الواحدة خاصة سوق رأس المال المالى، والعائد من هذه الموارد يوجه للحفاظ على الرموز التقليدية البسيطة التى تميز شعبا عن آخر. وفى هذا العالم الغريب لن يكون للسياسيين دور ولا للدولة وجود ولا للجغرافيا أى قيمة، فقط سيوجه العالم إلى السوق أولئك الجالسين خلف أجهزة الكمبيوتر يديرون حركة رأس المال المالى، باقتدار لمصالح الشركات متعددة الجنسيات، بعيداً عن أى اعتبارات إنسانية. ولأن أمريكا هى المهيمنة فى هذا المجال فستكون العولمة الفضاء الواسع للإمبراطورية الأمريكية.

وبعد نحو عامين من صدور هذا الكتاب، وفى خضم القلق الذى أثارته ظاهرة العولمة ، خاصة بالنسبة للشعوب الحريصة على ثقافتها الوطنية، تطوع أمريكى آخر هو الدكتور كيث جريفين أستاذ الاقتصاد بجامعة كاليفورنيا لتخفيف مخاوف هذه الشعوب، مؤكدا أن العلاقة بين العولمة والثقافة علاقة إيجابية وليست سلبية تماما، وكلاهما متجاذب وليس متنافراً. وقال: إن العالم يتجه إلى ثقافة عولمية لن تلغى الثقافات الوطنية، لكنها ستدفعها إلى تطوير نفسها لكى تتقبل التزامات هذه الثقافة العولمية. وقلل من أهمية ما أثير عن الهيمنة والاستعمار الجديد والتغريب، وقال: إن التغيير الحادث فى نظام العولمة يمضى تطوعياً وتلقائياً وليس قسرياً، بل إنه مرغوب، ومن ثم فإنه لا يحتاج إلى سيطرة أو هيمنة. وإذا كان البعض يتخوف من الهيمنة الأمريكية، فإن هذه الهيمنة - فى رأيه - لا وجود لها فعلياً، لأن النفوذ الأمريكى فى تراجع! والقوة والحضارة الأمريكية فى تحلل وانهيار!!. وأوضح أن العالم حقق تقدماً اقتصادياً مذهلاًفى الأعوام الخمسين الأخيرة يفوق أضعاف ما تحقق على مدى خمسة قرون، والسبب فى هذا هو الانفتاح الثقافى الواسع النطاق خاصة بعد انتهاء الحرب الباردة، الذى حدث تلقائياً وليس بفعل هيمنة أو سيطرة معينة. ومثل هذا الانفتاح الثقافى هو الذى يؤدى إلى تنوع الثقافات، والتنوع الثقافى يؤدى إلى الإبداع والابتكار اللذين هما القوة الدافعة للمنجزات الاقتصادية الضخمة التى تحققت فى النصف الأخير من القرن العشرين.

وبالمقابل فإن الثقافات الوطنية تتعرض للتغيير فى ظل العولمة. ولا يقول العالم الأمريكى إنها تتعرض للفناء - وذلك بفعل عمليتى التبادل الفكرى والاقتصادى وتأثيرهما الاجتماعى. وأكد جريفين أنه لم تعد هناك ثقافة وطنية تزعم لنفسها أنها فعلاً ثقافة وطنية خالصة. فلا أحد

مثلاً يستطيع الادعاء بأن الكوكاكولا والهامبورجر والجينز تنتمى مطلقاً لثقافة أمريكية خالصة، بل الصحيح أنها رموز أمريكية تبحث عن امتزاج أشياء عديدة من ثقافات أخرى، تماماً مثلما لا يستطيع أحد أن يدعى بأن «القهوة التركى» هى فعلاً منتج ثقافى تركى. وفى رأيه أن العالم يتبادل المنافع والمساوئ من كل ثقافة، والمواطن هو الذى يختار. ولكن المؤكد أن العولمة ـ كما يقول جريفين ـ ستؤدى إلى دمج الثقافات وتحقيق التعاون فيها وتبادل الفوائد المشتركة، لأن التطور الاقتصادى المصاحب للعولمة سيظل يحتاج إلى قوة الإبداع المتولدة من التنوع الثقافى.

كانت رؤى فريدمان وغيره من المنتمين إلى الديمقراطيين فى الولايات المتحدة تعبر عن مواقف ليبرالية مثالية على الرغم من كل ما تحمله من نزعة للسيطرة والهيمنة. فقد أرادوا فى الحقيقة تجميل النزعة الإمبراطورية الأمريكية المتنامية بنهايات القرن العشرين، مدفوعين فى هذا بالانتصار التاريخى الذى حققته الرأسمالية على الشيوعية، بل إنهم كانوا يتخوفون من ضياع مصادر القوة الذاتية للولايات المتحدة التى جعلت منها قوة عظمى بسبب نزعات القوة والهيمنة. لكن الجمهوريين كان لهم رأى آخر مخالف تماماً حيث سيطرت عليهم نزعة فرض القوة الأمريكية على الآخرين بشكل مطلق، وآمنوا تماماً بأنه طالما أصبحت الولايات المتحدة دولة عظمى واحدة متفردة، فإن التفرد يقتضى محو تأثير أى قوة أخرى وإلا لن يصبح تفردا، واستطاعوا التغلغل فى مراكز البحوث العلمية والجامعات ووسائل الإعلام لتصبح لديهم أدوات الإقناع الإعلامية أو الفكرية عندما يصلون إلى البيت الأبيض، وهى أمور ضرورية إلى جانب السيطرة على مصادر المال فى أوساط الرأسمالية الأمريكية. وعلى عكس الديمقراطيين المثاليين، فقد رأوا أن فرض النموذج الأمريكى فى التغيير والتطور لن يتأتى تلقائياً بنشر الثقافة الأمريكية وحدها، وإنما بالسيطرة العسكرية وإظهار أشكال القوة على الصعيد الخارجى فعلياً. وروج هؤلاء لأفكار التفرد الحضارى الأمريكى على الآخرين إلى حد إثارة نزعات عنصرية مؤداها أن المواطن الأمريكى هو المواطن الأفضل فى العالم كله، لأنه هو الذى استطاع أن يحقق قوة اقتصادية لا تنازع، وهو الذى يحمل قيم الحرية والديمقراطية ويمارسها قولاً وفعلا، وعلى أرضه تظهر الديمقراطية فى أنصع صورها، بينما أوروبا ذاتها التى تشارك الأمريكيين أسس الحضارة الغربية لم يتمكن المواطن فيها من الوصول إلى هذه الدرجة.

وقد عمّق هؤلاء الذين أصبحوا يعرفون فيما بعد بالصقور، شعور الخوف لدى المواطن الأمريكى بأنه مستهدف دائماً بالحقد من الآخرين، أو بالتهديد لحياته فى أى مكان يوجد فيه. وكانت آنذاك قد وقعت بعض أحداث الإرهاب التى استهدفت أمريكيين ومصالح أمريكية فى نيروبى وعدن على سبيل المثال. وللقضاء على عوامل الخوف والتهديد لضمان استمرار التفرد الأمريكى عالمياً، فإنه فى رأى هؤلاء لابد من استباق الخطر بأعمال إجهاضية عسكرية، أى بحروب استباقية.

ووجد الصقور والرئيس الأمريكى الجديد الذى تسلم مقاليد قيادة الأمريكيين فى بداية الألفية الثالثة، الفرصة فى أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ الشهيرة. فقد تجسدت أمام الأمريكيين حقا مكامن الخطر وحقيقة ما كان يروج له المنتمون لتيار الصقور على مدى عدة سنوات منذ أوائل التسعينيات، ولم يمنعهم منه سوى عدم الفوز بالبيت الأبيض خلال فترتى حكم كلينتون. وأعيدت الحياة مجددا إلى نظرية صراع الحضارات التى تحدث عنها «هانتنجتون» عام ١٩٩٣وفيها اعتبر الدين هو العنصر الرئيسى وراء هذا الصراع، حيث إن كل عامل آخر يفجر هذه الصراعات يبدو محدود التأثير وبسيطا امقارناً بعامل الدين الذى لا يسمح بأى جدال أو مساومة. وبات وكأن نبوءته قد بدأت تتحقق عندما اتضح أن الصدام الأمريكى المقبل هو على تخوم العالم الإسلامى باعتباره المنطقة التى جاء منها الفاعلون فى أحداث ١١ سبتمبر، وتراجعت مقولات المثاليين من دعاة العولمة - والسابق الإشارة لبعضها - أمام نزعة الانتقام والبطش بكل ما يراه الأمريكيون مصدر خطر على أمنهم الداخلى. وزاد الطين بلة أن الغرب بوجه عام أصبح مقتنعا بالمقولات الجديدة للصقور من فريق بوش فيما يتعلق تحديدا بتقسيم العالم إلى شقين أحدهما نصير للخير تقوده الولايات المتحدة المدافعة عن القيم الغربية، وآخر نصير للشر يضم جانباً كبيراً من العالم الإسلامى. هذه الاستراتيجية الاستباقية والتوجهات الجديدة المعبرة عن الإمبراطورية الأمريكية فى القرن الحادى والعشرين، عبر عنها الرئيس الأمريكى جورج بوش الابن فى مقدمة استراتيجية الأمن القومى للولايات المتحدة فى التقرير الذى وجهه إلى الكونجرس فى ٢٠ سبتمبر ٢٠٠٢، أى بعد نحو عام من أحداث ١١ سبتمبر. ولأهميته نعرض لأبرز ما جاء فى المقدمة بنصه. يقول بوش:

«انتهت الصراعات الكبرى للقرن العشرين بين الحرية والديكتاتورية بانتصار حاسم لقوى الحرية، وبقيام نموذج واحد للنجاح القومى قابل للاستدامة: الحرية والديمقراطية، والأعمال الحرة. فى القرن الحادى

والعشرين لن تتمكن إلا الدول التى تشارك فى الالتزام بحماية حقوق الإنسان الأساسية، وضمان الحريات السياسية والاقتصادية من إطلاق قدرات شعوبها وتأمين رخائها فى المستقبل، يتوق الناس فى كل مكان إلى حرية الكلام والتعبير، واختيار مَنْ سيحكمهم، وحرية العبادة، وتعليم أولادهم ذكوراً وإناثاً، وتأمين الملكية الخاصة، والاستفادة من جهدهم. هذه القيم صحيحة، وصادقة بالنسبة لكل إنسان، وفى كل مُجتمع، ويمثل واجب الدفاع عن هذه القيم ضد أعدائها هدفاً مشتركاً للشعوب المحبة للحرية عبر العالم وعبر العصور. واليوم تتمتع الولايات المتحدة بامتلاك قوة عسكرية لا نظير لها، وبنفوذ اقتصادى وسياسى عظيم، وانسجاماً مع ما يمليه علينا تراثنا ومبادئنا، لا نستخدم قوتنا للضغط باتجاه تأمين أفضلية أحادية، نسعى بدلاً من ذلك إلى إيجاد توازن قوى يساند الحرية الإنسانية. سوف ندافع عن السلام من خلال محاربة الإرهابيين والطغاة. إن الدفاع عن بلادنا ضد أعدائها هو الالتزام الأول والأساسى للحكومة الفيدرالية .واليوم تغيرت هذه المهمة بدرجة كبيرة. كان الأعداء فى الماضى يحتاجون إلى جيوش جرارة وقدرات صناعية هائلة للتمكن من تهديد أمن الولايات المتحدة ، أما الآن فتستطيع شبكات منتشرة من الأفراد الزج بالفوضى والألم عبر شواطئ بلدنا بثمن أقل من شراء دبابة واحدة. فقد أمسى الإرهابيون منظمين للتغلغل فى المجتمعات المتفتحة واستغلال التكنولوجيا العصرية ضدنا، بغية هزم هذا التهديد، علينا استخدام كل أداة متوافرة فى ترسانتنا - القوة العسكرية - وأنظمة دفاعية أفضل لوطننا، وفرض تطبيق القوانين والاستخبارات، وجهود نشيطة لقطع التمويل المالى عن الإرهابيين. إن الحرب ضد الإرهابيين الذين يملكون قدرات عالية هى مشروع على مستوى مجمل عالمى شامل ولا حدود زمنية له.. لقد صرح أعداؤنا بصورة علنية بأنهم يسعون لامتلاك أسلحة الدمار الشامل، ولن تسمح الولايات المتحدة بنجاح هذه الجهود. وفى حين ندافع عن السلام، سوف نستغل أيضاً الفرصة التاريخية السانحة للمحافظة على ذلك السلام. فاليوم تتوافر للمجتمع الدولى أفضل فرصة منذ نشوء نظام الدولة القومية فى القرن السابع عشر لبناء عالم تتنافس فيه الدول العظمى بسلام بدلاً من الاستعداد المتواصل للحرب. واليوم تجد جميع القوى العظمى فى العالم أننا نقف فى نفس الخط توحدنا الأخطار المشتركة للعنف الإرهابى والفوضى الإرهابية. سوف تبنى الولايات المتحدة على هذه المصالح المشتركة لتعزيز الأمن العالمى، كما توحدنا أيضا وبشكل متزايد القيم المشتركة. وأخيراً سوف تستغل الولايات المتحدة هذه

الفرصة لنشر فوائد الحرية عبر العالم. سوف تعمل بنشاط لإدخال الأمل بمبادئ الديمقراطية، والتطور الاقتصادى، والأسواق الحرة والتجارة الحرة إلى كل ركن من أركان العالم. لقد علمتنا أحداث ١١ سبتمبر أن بمقدور الدول الضعيفة، مثل أفغانستان، أن تشكل خطراً عظيماً على مصالحنا القومية، مثلها مثل الدول القوية، لا يضنع الفقر من الفقراء إرهابيين وقتلة، إلا أن الفقر والمؤسسات الضعيفة والفساد يمكنها أن تعرض دولاً ضعيفة لأخطار قيام شبكات إرهابية، وكارتيلات للمخدرات تعمل ضمن حدودها القومية»(٣).

الإمبراطورية الأمريكية رفعت شعارا مؤداه أنها تحمل رسالة فى العالم هى نشر الحرية والرخاء لكل الشعوب فى كل مكان، وخصت العالم الإسلامى باهتمام متزايد مقارنة بغيره فى هذا الاتجاه، وتحديدا فى مسألة الحرية والديمقراطية، حيث انطلقت من تقدير معين هو أن العالم الإسلامى يفتقد بطبيعته للحرية والديمقراطية، ومن واجب الولايات المتحدة أن تتدخل فيه لتغرس هذه القيم التى يفتقدها. هكذا تحدث المسئولون الأمريكيون بصراحة شديدة أثارت غضباً عارماً فى كل ربوع العالم الإسلامى، لكن المسئولين الأمريكيين لم يتأثروا برد الفعل الإسلامى، مما زاد مجدداً من الهوة فى الموقف بين الجانبين. وفى بيان له أمام مجلس العلاقات الخارجية الأمريكى فى ٤ ديسمبر ٢٠٠٢ قال ريتشارد هاس مدير التخطيط السياسى بوزارة الخارجية الأمريكية: «لا يمكن للمسلمين لوم الولايات المتحدة على افتقار بلدانهم إلى الديمقراطية عندهم». ومضى مستطرداً فى توضيح للرسالة التى تضمنتها استراتيجية الأمن القومى السالف الإشارة إليها ليقول: «سوف تتعامل السياسة الأمريكية بنشاط أكبر لمساندة الاتجاهات الديمقراطية فى العالم الإسلامى أكثر من أى وقت مضى. هذه هى رسالة الرئيس الواضحة فى وثيقة استراتيجية الأمن القومى(٤).

ولكن السياسة التى تنفذ هذه الرسالة بدت متناقضة مع نفسها إلى حد كبير منذ بداية الألفية الثالثة، حيث لم يتحقق فعلاً ما جاء فى التقرير السابق فيما يتعلق بأن الولايات المتحدة ستعمل مع الآخرين وليس منفردة لتحقيق هذه الغاية. فما حدث هو أنها تحركت منفردة وبشكل قسرى ضد الجميع بمن فيهم حلفاؤها فى أوروبا وليس فى العالم الإسلامى وحده. ولم تقدم حججاً واضحة فى حملتها ضد الإرهاب التى اتسعت ولم تتضح لها حدود، وبات اختلاق الخطر سمة رئيسية فى هذه السياسة لتبرير هيمنتها على العالم. كما باتت الدعوة إلى تعليم الآخرين

الحرية والديمقراطية تدخلاً سافراً واستفزازياً فى حياة الشعوب. وكانت الحرب على أفغانستان ثم العراق مسرحين شاهدين على السياسة الجديدة فى عهد الإمبراطورية الأمريكية بكل تناقضاتها والأزمات التى سببتها على صعيد الأمن والسلام الدوليين. بل وفيما يتعلق بنظام الأمن الجماعى ودور الأمم المتحدة. ففيها جميعاً كانت الكلمة للولايات المتحدة وحدها التى صمت آذانها عن الاستماع لأى رأى أو نصيحة حتى من أقرب أصدقائها.

وسط هذا المناخ أصبحت الحقبة الأمريكية عنواناً لانتقال العلاقة بين الولايات المتحدة والعالمين العربى والإسلامى من التعاون إلى الصدام، وعبثاً حاول الطرفان أن يصححا الموقف أو يعيداه إلى عهده السابق. ولم يكن غريبا وسط تصاعد موجة العداء المتبادل رسمياً وشعبياً بين الجانبين أن تزداد مشاعر الكراهية ضد الولايات المتحدة فى المجتمعات الإسلامية خاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر مباشرة. ووقتها تساءل كولين باول وزير الخارجية الأمريكية مستنكراً: لماذا يكرهوننا؟ وبنى الأمريكيون على هذا التساؤل فكرة خاطئة عززت هذه المشاعر بدلاً من أن تقضى عليها، ألا وهى «أن المسلمين يكرهوننا لأنهم يحقدون علينا، ولأنهم محبطون من عدم تحقيق إنجازات مهمة على صعيد الحضارة العالمية المعاصرة». وفى ٤ ديسمبر ٢٠٠٢ ظهرت نتائج استطلاع شمل ٣٨ ألف شخص من ٤٤ دولة أوروبية وآسيوية وإفريقية ومن أمريكا اللاتينية أجراه مركز «بيو لاتجاهات الرأى العالمية»، وأشرفت عليه مادلين أولبرايت وزيرة الخارجية الأمريكية التى سبقت كولين باول وعملت فى عهد كلينتون، وجاءت نتائج الاستطلاع أكثر إحباطاً وإيلاماً للولايات المتحدة من الاستطلاع الذى جرى عقب أحداث ١١ سبتمبر مباشرة، والذى دفع باول إلى التساؤل مستغرباً: لماذا يكرهوننا؟ واكتسب الاستطلاع الموسع أهميته من كونه تم بعد أكثر من عام على أحداث ١١ سبتمبر بما أكد أن الأزمة ازدادت تعقيداً بين الولايات المتحدة والعالم الإسلامى. كما تم إجراؤه بينما كانت الولايات المتحدة تتأهب لخوض الحرب ضد العراق وتسعى إلى إقناع العالم بتأييدها والتعاون معها فى هذه الحرب. وهذه المرة اتسع الانتقاد الموجه إلى السياسة الأمريكية ليشمل دولاً غير إسلامية فى أوروبا وآسيا وإفريقيا، بما لو كان يعنى أن الكراهية بدرجاتها المختلفة لم تعد مقصورة على المسلمين كما كانت فى الاستطلاع السابق، وإنما تكاد تكون ظاهرة عالمية. وكانت مشاعر العداء عالية فى باكستان وتركيا اللتين كانتا من الدول المحتمل تعاونها بشكل صريح مع الولايات المتحدة فى الحرب ضد أفغانستان والعراق على التوالى. وعلى الرغم من توافر

مخزون ضخم من حسن النيات تجاه الولايات المتحدة، وعلى الرغم من أن الغالبية فى ٣٥ بلداً قالت إنها تؤيد الحرب ضد الإرهاب، فإن نسبة الذين تعاطفوا معها انخفضت من ٢٠ إلى ٢٧ دولة.

وكان من أوضح نتائج الاستطلاع عمق مشاعر العداء لأمريكا فى العالم الإسلامى، والشعور بعدم الرضا تجاه أمريكا حتى فى تلك الدول التى يعرف الناس فيها الأمريكيين معرفة جيدة، إذ عبز المشاركون فى تلك البلدان عن عدم رضاهم عن المفاهيم الأمريكية للديمقراطية، وعن ممارسات أمريكا التجارية وتوجهاتها الانفرادية وسياستها التى يعتقد هؤلاء أنها تزيد الهوة بين الأغنياء والفقراء. وقال أندرو كوهوت - الذى قدم نتائج الاستطلاع إلى البيت الأبيض - إن نسبة قليلة من الأمريكيين لديها فكرة عن الانتقادات التى توجه لنا عبر العالم، وعن طبيعة هذه الانتقادات والقضايا التى تجر علينا هذه الانتقادات(٥).

ومن جانبها وصفت أولبرايت نتائج الاستطلاع الجديد بأنها مذهلة ويصعب استيعابها، وبدت بذلك أكثر حكمة وتفهماً من باول لحقيقة الأزمة، وقالت بوضوح: «إن عملاً ضخماً يتعين علينا القيام به لفهم الإسلام، وكذلك يتعين على المسلمين القيام بعمل بنفس الدرجة لفهم أمريكا». المهم أن الاستطلاع قدم أسباباً للانتقادات التى توجه لأمريكا بتجاوز حكاية الصراع بين الحضارات أو الأديان، أى أنه إلى حد كبير كشف عنالافتقاد للحوار الذى هو ناجم الناجم عن أسباب موضوعية وحقيقية أبعد من مشاعر العداءات والاستفزازات الدينية، حيث أوضح أنها تتركز فى الانفرادية التى تتعامل بها السياسة الأمريكية على مستوى العالم، وفى عدم بذل الجهد الكافى لحل مشكلات الآخرين من جانبها، وأنها تتبنى سياسات تؤدى إلى توسيع الفجوة بين الأغنياء والفقراء، فضلاً عن عدم الرضا عن سياستها فى الشرق الأوسط وظهور رد فعل رافض فى المنطقة تجاه تصورها لكيفية تنفيذ الحملة الدولية ضد الإرهاب. كما أكد الاستطلاع أن مشاعر الكراهية كانت قد تنامت قبل أحداث ١١ سبتمبر بأكثر من عامين على الأقل.

الغريب أن الرئيس الأمريكى جورج بوش الذى تلقى نسخة من تقرير الاستطلاع، علق عليه بعدم الاكتراث والاستهانة، وقال: إنه لا يبنى سياساته على نتائج الاستطلاعات. وكان بذلك يؤكد أن الولايات المتحدة قررت أن تتعامل مع الأزمات التى تشتبك فيها بمنطق القوة وسطوة النفوذ السياسى، إلا أن هذا شىء ومدى نجاحها فى تغيير المجتمعات المستهدفة من سياستها الجديدة شىء آخر ليس فى استطاعتها تماماً.

## المبحث الثانى

# الاحتلال الأجنبى

بعد سقوط دولة الإسلام فى الأندلس قبل نحو ٥٠٠ عام مضت، بدأت الإمبراطورية الإسلامية التى تأسست على الفتح المسلح - بعد ثبات دعوة النبوة - فى الاضمحلال تدريجيا إلى أن سقطت الخلافة الإسلامية عام ١٩٢٢ فى تركيا. وعلى مدى هذا الزمن الطويل مثل هذا الانكسار حالة من الشعور بالهزيمة العسكرية، وفقدان القدرة على استعادة هذه الإمبراطورية التى امتدت من الشرق إلى الغرب على مساحة شاسعة من المعمورة. ووسط حالة الضعف التى اعترت بنيان هذه الإمبراطورية توالت مظاهر الاحتلال الأجنبى هنا وهناك، وفى كل مرة يمثل الاحتلال ليس فقط اقتطاعاً من الأرض الوطنية يتعين العمل على إنهائه لاستعادة هذه الأرض، وإنما تجديد للإحساس التاريخى بالهزيمة العسكرية وإجهاض لأى مظهر من مظاهر النهضة الإسلامية وتعميق لهاجس التعرض المستمر للمؤامرات الأجنبية فى نفوس الشعوب الإسلامية لتبقى ضعيفة ومهمومة عبر الزمن. وزاد من وطأة الأزمة على المسلمين أن الاحتلال كان دائماً مقروناً بالغزو المذهبى الخارجى المناهض للإسلام أو الذى يطرح نفسه بديلاً عنه. أى أنه لم يتسبب فقط فى الاستيلاء المباشر على أراض إسلامية، وإنما فى تفجير أزمتى الهوية والشرعية داخل المجتمعات الإسلامية. فقد أدى إلى تفتيت الإمبراطورية الإسلامية ككل وإلى تقسيم الدول والمجتمعات الإسلامية من الداخل فأورثها صراعات طائفية وعرقية ماتزال تعانى تداعياتها. كما أنه من جهة أخرى أدى إلى حدوث أزمة فى الهوية الفردية والجماعية بين المسلمين.

ففى ظل كون الإسلام يشكل نظاماً شاملاً للحياة يضم الدين والدولة، يصبح من الصعب على المسلم إيجاد بديل للشخصية التى نشأ عليها، وهنا تحدث حالة الشعور بتهديد الهوية والتمزق فى اختيار هوية جدية. وما كان لذلك أن يحدث لولا أن المسلمين وجدوا أنفسهم فى موقع الدفاع

المستمر أمام القوة العسكرية الغربية وتأثيراتها المذهبية، وإن كان الاحتلال المباشر تجسيداً لها. ومن جهة أخرى فإن هذا الواقع الذى جسده الاحتلال فيما يتعلق بأزمة الهوية، وعندما تحتدم هذه الأزمة ذاتها يتولد إحساس متزايد بالأسى النفسى وتوقعات مبالغ فيها واستعداء للإغراء الجماهيرى، وهى متطلبات ملائمة لثورة تقودها شخصية كاريزمية. ومن ثم تصبح أول نتائج أزمة الهوية ، الإسراع بانهيار شرعية النخبة والمؤسسات الحاكمة. ومع توالى حالات إنهاء الاحتلال ثم تكراره تتواصل أزمة الشرعية مهددة بعدم استقرار مستمر فى البلدان الإسلامية(٦).

وليس غريبا فى هذا الإطار أن يكون الاحتلال أحد العوامل الرئيسية لنشأة وانتشار الحركات الإسلامية، بجانب عوامل أخرى هى تهديد العقيدة، والإحساس بالظلم والجور لدى المسلمين. فعلى مدى الزمن شكلت هذه الحركات إما البديل الوحيد للمقاومة الإسلامية دفاعاً ضد الاعتداءات الأجنبية واحتلال الأرض، أو العمود الفقرى لحركات المقاومة الأخرى الوطنية، انطلاقاً مما يشكله الاحتلال من ميراث بغيض فى الذاكرة الإسلامية يعيد تذكير المسلمين بسقوط دولة الخلافة وزوال إمبراطوريتهم وتهديد هويتهم وإحباط محاولات النهضة الذاتية الثقافية والاقتصادية والسياسية. وكلما ازدادت وطأة الاحتلال واتسع مجاله ليشمل أكثر من دولة إسلامية، زادت درجة تشدد الحركات الإسلامية وتحولت من الاعتدال إلى التطرف. والمقصود بوطأة الاحتلال هنا ليس فقط ما يمثله من تجسيد مادى لمظاهر وجوده فقط، وإنما ما يحركه فى أذهان المسلمين فى اتجاه كونه تعبيراً عن صراع دينى، أى عندما يأخذ شكل الحروب الدينية. وفى هذه الحالة كثيراً ما يسترجع المسلمون تاريخ الحروب الصليبية التى توالت على الشرق الإسلامى للقضاء على المقدسات الإسلامية وإحلال الوجود المسيحى محل الوجود الإسلامى.

لقد كان الغزو الأجنبى للمجتمعات الإسلامية فى القرن التاسع عشر من العوامل الرئيسية لظهور حركات التجديد الإسلامية التى ربطت بين إنهاء الاحتلال المادى الأجنبى، وإيقاظ الأمة والحفاظ على هويتها، فضلاً عما مثله هذا الغزو من إجهاض لحركة النمو الذاتية لتلك المجتمعات ضد ميراث التخلف الذى ارتبط بآخر مراحل الإمبراطورية العثمانية ضعفاً وتخلفاً. ومن الصحيح أن الحملة الفرنسية فى أخريات وأوائل القرن التاسع عشر، كانت هى الشرارة التى فجّرت لدى المصريين الرغبة فى الانفتاح على العالم الخارجى، إلا أن التاريخ يؤكد أيضاً أن مصر شهدت

قبلها ببضع سنوات جهوداً للنهضة والخروج من التخلف على يد بعض علمائها الأزهريين مثل الشيخ حسن العطار. كما يؤكد التاريخ أن مصر شهدت حركات مقاومة مستمرة لحكم المماليك، مما يعنى أنها كانت تواقة للنهضة وبناء مشروع وطنى جديد للخروج من التخلف الفكرى والسياسى والاقتصادى.

وجاء محمد على فى عشرينيات وثلاثينيات القرن التاسع عشر ليقدم أول محاولة جادة فى هذا المشروع، فقاد نهضة اقتصادية غير مسبوقة، وأوفد البعثات إلى أوروبا، وكان من ثمراتها أعمال رفاعة الطهطاوى التى لاتزال زادا للتنوير عند كل المصريين، وسعى إلى استقلال مصر السياسى عن الأستانة، بل حاول أن يمد سطوة مصر السياسية إلى ما هو أبعد من حدودها. وحطمت القوى الخارجية مشروع محمد على بإلحاق الهزيمة لقواته فى فتوحاته العسكرية. لكن شرارة النهضة لم تتوقف على أيدى زعماء الإصلاح الإسلاميين، وكان فى مقدمتهم الإمام محمد عبده، إلى أن وقع الاحتلال البريطانى لمصر عام ١٨٨٢، فأجهض هذه الموجة الجديدة للنهضة. وخلال فترة حركة الاستقلال الوطنى التى عمت المنطقة العربية منذ أوائل العشرينيات لم تنجح أى من بلادها فى الفوز بالاستقلال عبر إيقاع الهزيمة العسكرية بالمحتل، وتستثنى من ذلك ثورة الجزائر، بينما تحقق هذا عبر التفاوض أو بإرادة المحتل نفسه، مما جعل هذا الاستقلال رخوا وأقرب إلى التبعية الخارجية للمحتل، وأورث المنطقة قضايا ساخنة عديدة مازالت قائمة حتى مع دخول المنطقة الألفية الثالثة.

وبنظرة سريعة على واقع الأمة الإسلامية منذ أواسط القرن العشرين يمكن للمرء ببساطة أن يرصد أكثر من مثال على ما فعله واقع الاحتلال فى الشرق الأوسط (فلسطين)، وفى كشمير، وفى البوسنة والهرسك، وفى الصومال، وفى أفغانستان، ثم فى العراق. وفيها جميعها مثل الاحتلال الأزمة الوطنية (احتلال الأرض والتدخل الأجنبى)، وأزمة الهوية (تهديد الإسلام وعقيدته)، وأزمة الشرعية أيضاً (الاستقرار الداخلى).

لقد اتسم واقع الاحتلال فى تلك المناطق بثلاث خصائص ذات مغزى، فهو من ناحية هو احتلال مزمن، أى طويل زمنياً من الناحية التاريخية، أو ممتد فى تداعياته إلى المستقبل بالنسبة لما هدأت نيرانه مؤقتا فيه، كما أنه محبط من حيث جهود حله، فما تكاد تتقدم الخطوات لإغلاق ملفاته حتى يصاب مجددا بالنكسات. ومن ناحية ثانية هو احتلال دموى فى أحداثه اليومية حيث أدى إلى إيقاع خسائر بشرية بالآلاف من المسلمين،

بالإضافة إلى ما يحدثه من خسائر مادية تؤدى إلى الإبقاء على أبنائه من المسلمين فى حالة تخلف مستمرة. وهو من ناحية ثالثة يتسم بالعمومية أو الشمول، فلم يعد قطرياً يهم المعنيين به مباشرة ممن يعيشون واقع الاحتلال، بل يمتد أثره إلى باقى الأمة الإسلامية التى تجد نفسها غارقة فى أحداثه اليومية مهمومة بها، أى أنه يتعدى نطاقه القطرى ليشمل نطاقاً إسلامياً أوسع. ومن ناحية رابعة فإنه يعكس انحيازاً غربياً دائماً ضد حقوق المسلمين بما يشعرهم دائماً بأنهم يتعرضون لإحباط مستمر ويعيشون فى حالة يأس من إمكان التخلص من الاحتلال، ويقوى لديهم الإحساس بالاضطهاد والظلم، ويقلل من ثقتهم فى الشرعية الدولية نظراً لأنها تتعامل مع قضاياهم بازدواجية فى المعايير. ومن ناحية خامسة هو مرتبط إلى حد كبير بإحداث تغيير فى البنية الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية. فهو ليس مجرد استعمار للأرض ينتهى بخروجه عبر اتفاقات أو بحركة مقاومة مسلحة، وإنما يقوم بتغيير هيكلى وبنائى فى طبيعة المجتمع الإسلامى الخاضع للاحتلال، ولعل هذه الخاصية بالذات هى التى نقلت الصراعات فى تلك المناطق من طابعها السياسى إلى الدينى، حيث أصبح راسخاً فى أذهان الكثيرين من المسلمين أن الاحتلال مقصود به الحرب على الإسلام ذاته وليس فقط المسلمين، فأى من هذه الصراعات لا يخلو من أبعاد دينيةقد تختلف فى الدرجة والحدة لكنها قائمة.

وجاءت أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ لتجعل التدخل الأجنبى وفرض الاحتلال صورة معبرة عن كل هذه الخصائص بالنسبة لما يتعرض له العالم الإسلامى من ظلم واضطهاد فى ظل هيمنة القوة العظمى الوحيدة (فى عالم متعدد الأقطاب) هى الولايات المتحدة، والحالة هنا هو ما حدث فى أفغانستان ثم فى العراق، وما حدث من الإدارة الجمهورية فى عهد بوش تجاه الصراع الفلسطينى - الإسرائيلى أيضاً. وقد برر هنرى كيسنجر وزير الخارجية الأمريكية الأسبق الحملة العسكرية التى خاضها بوش لإسقاط نظام صدام حسين واحتلال العراق بأن ذلك كان أسلوباً لمواجهة التحدى الأقصى المتمثل بالكيفية التى يجب اتباعها لكى يتم تكييف النظام العالمى مع متطلبات عصر الإرهاب. ولكن هذا الأسلوب وذلك التكييف الذى تحدث عنه كيسنجر خصت به أمريكا العراق وحدها، وكان تبريراً مفتعلاً لدخول الحرب واحتلال العراق، وليس من أجل تكييف النظام العالمى مع متطلبات ما يسمى عصر الإرهاب، لأن هذا التكييف يحتاج إلى توافق دولى مع طبيعة هذا النظام العالمى الجديد، وهو ما لم يتوافر، كما

أن الإرهاب يحتاج إلى تعريف متفق عليه دولياً، وهو ما لم يتوافر أيضاً. والحقيقة التى لم يذكرها كيسنجر هى أن الرئيس الأمريكى بوش وجماعة الصقور الملتفين حوله قرروا خوض الحرب ضد العراق كجزء من حملتهم ضد المنطقتين العربية والإسلامية التى جاء منها من قاموا بهجمات ١١ سبتمبر، ومن أيدوهم وساندوهم من تنظيم «القاعدة» بقيادة أسامة بن لادن، وحكم طالبان فى أفغانستان. ولا تخفى أدبيات بوش وجماعته انطلاقهم من نظرة دينية للموضوع فى جذوره، نظرة يعتبرونها سامية ومفيدة للبشرية جمعاء كتطبيق لرسالة المسيحية ـ اليهودية التى يؤمنون بها.

وفى التراث والفكر الأمريكى، من المعروف أن هناك أكثر من تصور للحرب. فهناك الحرب المقدسة الصليبية، والحرب العادلة، والحرب السلامية. وفى الأنواع الثلاثة يأتى الدين قاسماً مشتركاً وعنصر تأثير قوياً فى تشكيل التصور الأمريكى تجاهها. ووفقاً لهذا التراث فإن الحرب المقدسة يشنها الصالحون نيابة عن الرب ضد الكفار والمهرطقين سياسياً أو دينياً، أما الحرب العادلة، وهى التى تشدقت بها إدارة بوش فى صراعها مع العراق، فهى التى تحمل قضية عادلة، والهدف منها زيادة الخير وتقليص الشر، وأن تكون ضد المذنبين وليس الأبرياء، وأن تكون الملجأ الأخير بعد فشل جميع الإجراءات الأخرى. وأما الحرب السلامية فهى دعوة تنبذ الحرب ذاتها باعتبارها تتنافى مع روح وتعاليم المسيح، وتركز على التغلب على الشر بالخير، وهدفها إقامة نظام عالمى مبنى على الحب(٧).

وقد سعى الرئيس ويلسون إلى إقناع الأمريكيين بدخول الحرب العالمية الأولى من منطلق دعم حقوق الإنسان، وركز على الجوانب الأخلاقية التى شجعت الجماعات الدينية الأمريكية على تأييده حتى إنها قامت بحملة واسعة النطاق لتأييد فكرة الحرب، مما جعل هذه الجهود تبدو وكأنها حملة صليبية. وقالت هذه الجماعات آنذاك: «لقد دعا الرب الأمة لدخول المعركة لإحراز النصر النهائى للحضارة المسيحية». ولم تدخل أمريكا الحرب إلا فى أواخرها، حيث أسهمت فى الأنشطة البسيطة والإنسانية إلى جانب بريطانيا، وهكذا فإن تأثير الرؤية الدينية للحرب ظل قائماً. وقد رفض الأمريكيون دخول الحرب العالمية الثانية، ولكن موقفهم تغير تماماً بعد ضرب «بيرل هاربور»، وساعد الهجوم اليابانى على تحقيق تأييد دينى واسع الانتشار للتدخل فى هذه الحرب لوقف التهديد

الفاشستى. ولكن هذا التأييد الدينى لم يتحول إلى «حرب صليبية»، وعندما ضرب الأمريكيون هيروشيما وناجازاكى بالسلاح النووى، لم يعد دخول أمريكا الحرب العالمية الثانية هو لأنها حرب عادلة كما كانت تقول، لأن شروطها انتفت بضربها للمدنيين الأبرياء. وبعد ذلك تغير مفهوم هذا النوع من الحروب - من المنظور الدينى - إلى مناقشة الظروف التى قد تبرر الحرب. ولم تكن كل تلك المفاهيم بعيدة عن تصور الولايات المتحدة لحربها ضد الإرهاب (مقدمة لضرب العراق) الذى التصق فى الذهن الأمريكى أن المقصود به هو «العرب والمسلمون». لذلك لم يكن غريباً أن يستخدم بوش كلمة «الحرب الصليبية» ثم يسحبها بعد أن استشعر رد فعلها السيئ، لكن الكلمة قفزت من العقل الباطن الأمريكى وتركت صداها لدى المسلمين، الذين شعروا أنهم أصبحوا فجأة متهمين بالإرهاب وعليهم أن يدفعوا الثمن حتى لو كان هذا هو الاحتلال وتغيير أنظمتهم السياسية بالقوة.

وعلى الرغم من نجاح الولايات المتحدة فى احتلال العراق، فإن مفهوم الحرب الدينية ضد الإسلام ظل قائماً وفاعلاً فى السياسة الأمريكية ليعزز من الاعتقاد لدى المسلمين بأن هذا الاحتلال ما هو إلا جزء من حملة تستهدف الإسلام نفسه وليس فقط المسلمين. فقد أعلن الجنرال ويليام ج. بويكن أن الحرب ضد الإرهاب هى صراع بين القيم المسيحية اليهودية و«الشيطان»! إن المتطرفين المسلمين يكرهون الولايات المتحدة «لأننا أمة مسيحية - يهودية، والعدو هو شخص يدعى «الشيطان»»(٨)، وذلك فى تجرؤ بذىء على الإسلام. وكالعادة فى الهجوم ثم الاعتذار خرجت كوندوليزا رايس مستشارة الأمن القومى لتعلق على ذلك بقولها: إن أمريكا تخوض حرباً ضد المتطرفين الإسلاميين وليس ضد الإسلام.

## المبحث الثالث

# القصور الذاتي

تتجسد أزمة العالم الإسلامى فى أحد جوانبها العجز عن استثمار طاقاته وإمكاناته المادية والثقافية لصياغة مشروع فكرى وفلسفى مستقل يحقق النهضة بمعناها الشامل، أو بمعنى أقرب إلى المفاهيم الإسلامية إثبات صحة المقولة الرائجة منذ عصر النبوة بأن الإسلام صالح لكل زمان ومكان. ولم يكن الاحتلال الأجنبى هو السبب الوحيد وراء هذه الأزمة الممتدة منذ انهيار الدولة الإسلامية فى الأندلس وضياع المجد الإسلامى، بل إن الأمة الإسلامية ذاتها تتحمل جانباً كبيراً من المسئولية فى هذا التدهور، أو بمعنى أدق مسئوليتها عما يمكن أن نسميه بالقصور الذاتى فى بناء النهضة.

لقد كان لحركة الإصلاح الإسلامى التى ظهرت فى القرن التاسع عشر أثر مهم فى إيقاظ الأمة الإسلامية من الجهل والتخلف، وتصحيح صورة الإسلام ومبادئه لدى المسلمين أولاً وقبل غيرهم، وفى التصدى للاحتلال الأجنبى والمحاولات التى ارتبطت به لزعزعة الهوية الإسلامية. لكن هذه الحركة حققت نجاحاً جزئياً، وذلك لأن هدفيها الرئيسيين وهما الدفاع عن الإسلام وبعث قوته من ناحية، والربط بين الإسلام والعصر من ناحية أخرى لم يتحققا على نحو كاف. فالحركة التى كان قد اشتد ظهورها منذ أوائل القرن التاسع عشر سرعان ما تركت المسرح فى القرن العشرين لاتجاهات أخرى أكثر قوة فى التعبير عن المتطلبات الاجتماعية والسياسية للمجتمع الحديث. كما أن اختلاف ظروف الاحتلال فى المجتمعات العربية والإسلامية وتعقد مشكلات الدولة العصرية عموماً، أوجد أولويات جديدة أمام هذه المجتمعات وجعلها تنظر للإسلام وفق واقعها القائم، ومع اختلاف واقع كل مجتمع عن غيره تعددت أوجه الاهتمام والنظر للإسلام، وبالتالى لم تعد هناك نظرة واحدة مشتركة بين هذه المجتمعات التى يعد الإسلام المصدر الرئيسى لتراثها الفكرى والحضارى. وبالإجمال أصبحت

حركة الإصلاح التى شهدها القرن التاسع عشر مجرد مرحلة تاريخية بالنسبة للمجتمعات الإسلامية تجاوزتها بعض المجتمعات - خاصة المجتمع العربى - إلى مرحلة أكثر تطوراً وأكثر تعبيراً عن التغير الاجتماعى. فعلى الرغم من الإنجاز المهم الذى حققته الحركة للمسلمين على مستوى الوعى الثقافى وإعادة الثقة فى الذات أمام موجة الاستعمار والتغريب آنذاك، فإنها لم تستطع أن تقوم بالدور المنشود لها تماما.

ولم يرجع تعثر الحركة إلى تقاعس الحكومات الإسلامية عن تنفيذ مبادئها وقوة الاتجاه التقليدى المحافظ الذى اعترى هذه الحركة فقط، بل إن الحركة ذاتها حملت بين جنباتها عدداً من الأخطاء التى أعاقت تطورها. وعلى سبيل المثال لم تستقم آنذاك الدعوة إلى الجامعة الإسلامية مع الرغبة فى الإصلاح الداخلى اجتماعياً وثقافياً، وهى القضية التى كان يجب أن تأخذ الأهمية الأولى. فبينما كانت الدعوة إلى الجامعة الإسلامية دعوة سياسية بالدرجة الأولى تتحمل أوزار السياسة وتناقضاتها، وتفرض على دعاتها عدداً من المبادئ والالتزامات، فإن الحاجة إلى الإصلاح الاجتماعى والثقافى كانت تحتاج إلى تجنب المزالق السياسية. وعلى المستوى القطرى كانت الدعوة إلى الجامعة الإسلامية موجهة ضد الغرب وبغرض التحصين من تحدياته، فى الوقت الذى اتجه جانب كبير من التيار الفكرى لحركة الإصلاح الإسلامى إلى الاهتمام بحضارة الغرب والدعوة إلى الاستفادة منها.

كما وقعت حركة الإصلاح فى خطأ آخر حيث إنه لم يكن لها خط ثابت يجمع كل أفكارها، فكان هناك المجددون، والتقليديون المحافظون، وأولئك الذين مالوا إلى العلمنة، أى أن حركة الإصلاح ذهبت فرقاً مختلفة. وكان من الطبيعى أن يتعمق التباين بينها وبين تطور الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية. لقد واجهت هذه الحركة ثلاث مشكلات رئيسية أدت إلى زعزعة دورها:

**الأولى: هى المشكلة الحضارية**: وقد تمثلت فى عجز حركة الإصلاح عن إدراك الخطر الحقيقى حيث حصرت جهودها فى قضايا جزئية دون مواجهة حقيقية مع مشكلة الإسلام الأساسية وهى أنه لم يعد الحضارة السائدة فى العالم. وآنذاك كتب البعض من أنصار حركة الإصلاح عن مشكلة الاستعمار والجهل، والبعض الآخر عن الفقر والبؤس، وآخرون عن انعدام التنظيم واختلال الاقتصاد والسياسة. لكن تلك كلها كانت مظاهر لأزمة، فالحضارة الإسلامية واجهت تحديا خطيرا من حضارة قوية أخرى

علماً وسياسة واقتصادا هى الحضارة الغربية. وهذا التعدد فى زوايا تحليل المشكلة قابله تعدد آخر فى مسالك الحل، فهناك من قالوا بالثوة السياسية مثل جمال الدين الأفغانى، ومن قالوا بإصلاح العقيدة والعقل والتنوير مثل الإمام محمد عبده، لكن أياً من هذه الأعمال والوسائل لم يكن يعبر عن حضارة منطلقها الإسلام.

**والثانية: هى المشكلة المنهجية:** فقد تجاهل منهج حركة الإصلاح أهمية الثورة السياسية، حيث اعتقد أنصاره أن بالإمكان تطبيق نظرية الإصلاح بنجاح، بموافقة ورضى النظم القائمة، ولم يهدفوا إلى الإطاحة بالمقومات الأساسية اجتماعياً وسياسياً للنظم الحاكمة، ووقفوا فى منتصف الطريق أمام فساد النظم السياسية وسوء الأوضاع الاجتماعية. وفى حين كان الأفضل الجمع بين أفكار محمد عبده فى إصلاح العقيدة، والآراء السياسية والاجتماعية التى نادى بها الأفغانى، إلا أن شيئاً من ذلك لم يحدث.

**والثالثة: تتعلق أساساً بالضغوط الخارجية** التى تعرضت لها حركة الإصلاح، كما تتعلق بمظاهر التفكك فى وحدتها الداخلية. فتحت وطأة الاستعمار الغربى، انقسم العالم الإسلامى واختلفت مشكلاته، وتعددت حركاته الوطنية، وانكفأت كل حركة وطنية على مشكلاتها الداخلية(٩).

وبعد نحو مائة عام وجد المسلمون أنفسهم أمام نفس السؤال الذى واجه الإصلاحيين فى الماضى، وهو كيف نجعل الإسلام صالحاً لكل زمان ومكان؟ وأعيدت على بساط البحث والنقاش والعمل السياسى نفس القضايا القديمة السالف الإشارة إليها، ولم يتمكن المسلمون أيضاً من الإجابة عن نفس السؤال مرة أخرى. فقد شهد القرن العشرون صعوداً للتيار المحافظ والتقليدى الذى مثله رشيد رضا فى مصر، وانطلقت منه دعوة الإخوان المسلمين لاستعادة الخلافة الإسلامية وفق منهج إصلاحى دعوى ممتد على مدى الزمن. إلا أنه فى ظل فشل الدولة الوطنية التى نشأت بعد الاستقلال فى تحقيق التنمية وتعظيم نطاق الحريات والاستنارة الفكرية والفشل فى مواجهة المشكلات الخارجية الكبرى، وفى مقدمتها قضية فلسطين (هزيمة ١٩٦٧)، توارى تأثير التيار المحافظ الذى قاده الإخوان جزئياً ليترك الساحة من حيث التأثير الواضح والقوى لتيار راديكالى إسلامى جديد ينشد التغيير الاجتماعى والسياسى بالقوة، لكن ضمن إطار فكرى سلفى موغل فى الرجعية والجمود متجاهلاً حقائق الواقع التى حدثت طوال النصف الثانى من القرن العشرن.

وتمثلت هذه الراديكالية السياسية الإسلامية الجديدة ذات التوجه السلفى على مستوى تفسير العقيدة فى جماعات شتى مثل الجماعة الإسلامية، والجهاد، والتكفير والهجرة، والتبليغ والتبيين، والقطبيين، مع اختلافات فى درجة التعبير عن هذه الراديكالية. وأصبحت الاستجابة لتحدى التنمية والتهديد الخارجى استجابة رافضة للوضع القائم، داعية إلى تغيير النظم السياسية والاجتماعية بالقوة دون تقديم طرح خلاق يجمع بين اتجاهى الأفغانى الداعى للتغيير السياسى وعبده الداعى إلى تجديد الفكر الإسلامى وإصلاح العقيدة بالاجتهاد والعقل. ولم تنجح الصيغة التى رفعتها هذه الحركات الجديدة المتمثلة فى إعادة تطبيق نفس نموذج السلف الصالح الذى مضى عليه ما يقرب من ١٤ قرناً فى إحداث التغيير المنشود فعلاً، فقط أدت إلى تعبئة المسلمين بمشاعر الاستجابة إلى الماضى ورفض الحاضر وجعل الدين قاسماً مشتركاً فى الثقافة المعبرة عن حالهم الجديد . ولم يظهر لهذه الاستجابة من تأثير واضح سوى إحياء مبدأ الجهاد بالقوة والنزعة إلى الاستشهاد بين المسلمين دفاعاً عن الإسلام أمام حالة الفشل الداخلى والخارجى معاً، وهو المبدأ الذى نشر العنف وربطه بالإسلام وأقام حائطاً كبيراً يمنع العودة إلى التجديد بالاجتهاد والعقل، وقاد إلى استقطاب حاد بين الشرق الإسلامى والغرب العلمانى مع كل ما ترتب على ذلك من تعميق لأزمة الأمة الإسلامية على الصعيدين الداخلى والخارجى.

لم يتوقف القصور الذاتى عند مستوى وضع مشروع إسلامى نهضوى نابع من الإسلام عقيدة، وتراثا، وحضارة، بل إنه على صعيد الممارسة والسياسات جاءت الألفية الثالثة لترسم صورة بالغة القتامة للوضع العربى والإسلامى ما بين عجز فى التخلص من الاحتلال، ووقف استنزاف الحروب التى عمت المنطقة العربية بوجه خاص، وبين امتلاك أدوات النهضة الداخلية.

فمع وقوع الحرب الأمريكية على العراق (مارس ٢٠٠٣) اكتمل عدد الحروب التى توالت على المنطقة العربية التى تعتز بأنها جزء لا يتجزأ من أمتها الإسلامية، وتعتبر الإسلام مكوناً رئيسياً إن لم يكن وحيداً لتوجهاتها الفكرية، بثمانى حروب دولية ومثلها أهلية منذ عام ١٩٤٨. أى أنه على مدى ٥٥ عاماً عاش العرب ١٦ حرباً بواقع حرب كل نحو ثلاثة أعوام ونصف العام. وأمة كهذه لابد أن تكون أمة مأزومة ومنهكة القوى، لا تهنأ بالاستقرار لفترة كافية تمكنها من التعامل مع التغيير الذى تحدثه

الحروب بالشكل الذى يمنع تكرارها من ناحية، ويتم توجيه طاقاته لتحقيق التقدم والرفاهية لشعوبها من ناحية أ خرى.

فلو عدنا بالذاكرة إلى الوراء سنجد أن المنطقة العربية قد شهدت ثمانية حروب دولية، أى حروب بين دول هى: حروب فلسطين (١٩٤٨)، والسويس (١٩٥٦)، ويونيو (١٩٦٧)، والاستنزاف (١٩٦٩)، والعبور (١٩٧٣)، والعراقية - الإيرانية (٨٠ - ١٩٨٩)، والخليج الثانية (٩٠ - ١٩٩١)، ثم حرب الخليج الثالثة أو الحرب على العراق (٢٠٠٣). كما شهدت من جهة أخرى حروبا أهلية، أى حروب بين أبناء البلد الواحد وهى: اليمن (١٩٦٥ - تجددت أوائل التسعينيات)، وأيلول الأسود (١٩٧٠)، ولبنان (١٩٧٥)، والصومال (٧٧ - ١٩٩٣)، والصحراء (٧٩ - ١٩٩١)، وجنوب السودان (١٩٨٥ - ٢٠٠٣)، والجزائر (٩٢ - ١٩٩٧)، بالإضافة إلى الحرب الفعلية فى الأراضى الفلسطينية مع قوات الاحتلال الإسرائيلى منذ انتفاضة ١٩٨٧.

وعلى الرغم من أن الأسباب الكامنة وراء هذا الكم الفريد من الحروب لم تخف على أحد فى المنطقة، بل المحزن أن أبناءها يعرفونها جيداً أفضل من غيرهم، فإنهم وقعوا عاجزين عن مواجهتها بشجاعة لإيقافها وإحلال السلام والنمو والازدهار بدلاً منها. والأسباب تتدرج فى نوعين، هما: التهديدات الخارجية المستمرة أياً كان شكلها وأهدافها وقواها، والتخلف الداخلى أياً كان لونه السياسى وقواه وأدواته. وللحق فإن التهديدات الخارجية ناتجة عن التخلف الداخلى، فلا تستطيع قوة أجنبية أن تطمع فى المنطقة إلا بسبب ضعفها الداخلى، بل إن أحداً لا يستطيع أن ينكر أن الأجنبى كان دائماً هو الطرف المدعو أو المستدعى، مما يؤكد أن جوهر الأزمة كان فى الداخل، وأن الخلاص هو فى يدها هى بالدرجة الأولى، أى بقدراتها الذاتية على إزالة عوامل التخلف. نعم إن الحروب تعد من الأحداث الفارقة فى حياة الأمم لأنها تحدث تغييراً مهماً وسريعاً فى البنية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، ومن ثم السياسية، بشرط أن يتحقق القبول لنتائجها. وفى المنطقة العربية قليلة جداً هى الحروب (خاصة الأهلية) التى أدت إلى قبول وتراض بنتائجها. ومن جهة أخرى فإن التغيير الذى رافق بعض هذه الحروب لم يجد الرؤية الصحيحة للاستفادة منه، ولا الآليات التى تحقق هذه الرؤية، بل وجد الجدل العقيم، والاستقطاب على مستوى الاتجاهات والمواقف السياسية.

لقد تحدث تقرير التنمية الإنسانية فى العالم العربى، الذى أعده

برنامج الأمم المتحدة الإنمائى والصندوق العربى للتنمية الاقتصادية والعربية عام ٢٠٠٢، عن خطر الاحتلال الإسرائيلى للأراضى الفلسطينية، وما يمثله استمرار الصراع العربى - الإسرائيلى من استنزاف مستمر لطاقات الأمة العربية، نظراً لاستغلال الكثير من الأنظمة لبقائه فى الاعتذار عن عدم تحقيق التغيير المنشود داخلياً للحاق بركب النهضة العالمية. لكن التقرير حذر من الركون إلى المبررات الخارجية لفشل التنمية، وتعمد أن يركز على عوامل بنيوية فى الوضع الداخلى العربى تعوق هذه التنمية.

قال التقرير: إن عدد سكان العالم العربى عام ٢٠٠٠ بلغ ٢٨٠ مليون نسمة، ويصبح ما بين ٤١٠ و٤٥٩ مليون نسمة فى عام ٢٠٢٠. ودخل الفرد انخفض إلى أدنى المستويات فى العالم باستثناء إفريقيا جنوب الصحراء، والناتج المحلى الإجمالى للدول العربية الـ٢٢ بلغ ٥٣١,٢ مليار دولار عام ١٩٩٩، أى أقل من الناتج المحلى الإجمالى لدولة أوروبية واحدة هى أسبانيا والذى وصل إلى ٥٩٥,٥ مليار دولار. ويقول: إن واحداً بين كل خمسة من المواطنين العرب يعيش على أقل من دولارين يوميا، وبلغت نسبة البطالة ١٥٪، وهى من أعلى النسب فى العالم، وتوقع أن يرتفع عدد العاطلين عن العمل من ٢٠ مليون شخص إلى ٢٥ مليونا فى عام ٢٠١٠. ومعدلات الأمية أعلى كثيراً مما هى عليه فى بلدان أفقر كثيراً، حيث بلغ عدد الأميين البالغين من العرب ٦٥ مليوناً، ثلثاه من النساء، أى أكثر من نصف النساء العربيات أميات. ومازالت نسبة الانخراط فى التعليم العالى ١٣٪ فقط، بينما هناك نحو ١٠ ملايين طفل دون الخامسة عشرة خارج المدارس. وهناك ٥١٪ من الشباب العربى و٤٥٪ من الشباب الأصغر يرغبون فى الهجرة.

وفى البحث العلمى لا يزيد الاستثمار العربى على ٠,٥٪ من الناتج القومى الإجمالى. وهناك نقص رهيب فى الإنتاج الفكرى والإبداع، وحسب التقرير فإن العالم العربى ترجم ٣٣٠ كتاباً سنوياً فقط، أى خمس ما ترجمته دولة صغيرة مثل اليونان، وفى السنوات الألف الماضية ترجم العرب من الكتب بقدر ما ترجمته أسبانيا فى سنة واحدة.

وحدد هذا التقرير الخطير الذى لم يستطع الكثير من المثقفين الإسلاميين تقبل نتائجه، واتهموا القائمين عليه بالانحياز للولايات المتحدة، حدد ثلاث فجوات لأزمة الأمة العربية، هى الفجوة السياسية المتمثلة فى نقص الحريات، والفجوة الاجتماعية المتمثلة فى عدم المساواة

بين الجنسين وإنكار حقوق المرأة وإهمالها، والفجوة المعرفية المتمثلة فى عدم القدرة على الوصول إلى أحدث الابتكارات التقنية المتعلقة بالمعلومات والاتصالات واستخدامها (من يستخدمون شبكة الإنترنت نسبتهم ٦, ٠٪ من السكان العرب فقط، ويبلغ انتشار جهاز الكمبيوتر ٢, ١٪ فقط)(١٠).

هذه الفجوات الثلاث لم يحدث فيها إلا إصلاح واحد محدود يتعلق بوضع المرأة فى عام ٢٠٠٣، وبقيت الفجوتان الأخريان كما هما: فجوتا الحرية والمعرفة. وقد أشار إلى ذلك بوضوح نفس التقرير الجديد الذى صدر عام ٢٠٠٣ عندما ذكر أن التطور الذى طرأ على التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٣ شهد انتكاستين وبداية إصلاح، فأما الانتكاستان فقد تمثلتا فى مجالى المعرفة والحرية، بينما تمثل بداية الإصلاح فى مجال تمكين المرأة. وقال التقرير - الذى صدر فى العاصمة الأردنية عمان فى ٢١ أكتوبر من العام نفسه -: «إن الحرب على الإرهاب التى تلت هجمات الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١، تجاوزت هدفها الأصلى لتؤدى إلى تآكل الحريات المدنية والسياسية فى العالم العربى، حيث وجدت فيها السلطات الحاكمة فى بعض الدول العربية مبرراً آخراً لسن قوانين جديدة حدت من الحريات المدنية والسياسية».

كما أشار التقرير إلى أن الدول العربية تبنت الميثاق العربى لمكافحة الإرهاب الذى يسمح بالرقابة وتقييد الوصول إلى الإنترنت، بالإضافة إلى كونه لا يحرم صراحة الاحتجاز غير المبرر أو التعذيب. وكشف التقرير عن أن إسرائيل استفادت من الحرب على الإرهاب بإعادة احتلال الأراضى الفلسطينية مخلفة وراءها خراباً ودماراً وضحايا بشرية ومؤسسية لا نظير لها، حيث قتلت القوات الإسرائيلية فى الفترة من سبتمبر ٢٠٠٠ وحتى أبريل ٢٠٠٣: ٢٤٠٥ مواطنين فلسطينيين، وجرحت ٤١ ألف فلسطينى آخر. وكانت نسبة المدنيين من بين الشهداء ٨٠٪، بينما بلغت نسبة الأطفال من الشهداء ٢٠٪.

كما طالب التقرير بتمكين الشعب العراقى من حقوقه الأساسية وفق الشرعية الدولية بالتحرر من الاحتلال واستعادة ثرواته وإقامة نظام حكم صالح يمثل جموع العراقيين.

انتكست الحرية مجدداً بعد التقدم الذى حدث فى الدول العربية فى اتجاه الديمقراطية كجزء من الإصلاح السياسى الذى حدث إثر ضغوط الولايات المتحدة، وفى إطار المحاولات المستميتة التى بذلتها هذه الدول

ومعها الدول الإسلامية أيضاً للتبرؤ من العنف والإرهاب واستعدادها للتحول الديمقراطى ونصرة الحريات العامة، مما كشف خطأ نظرية فرض التغيير من الخارج، وأعاد مجدداً تأكيد أن الانتصار للحرية يتطلب مبادرات ذاتية حقيقية لم تتحقق حتى العام الثالث من الألفية الثالثة.

وفيما يتعلق بفجوة المعرفة أشار التقرير فى عامة الثانى إلى أن عدد العلماء والمهندسين العاملين فى البحث والتطوير فى البلدان العربية لا يزيد على ٣٧١ لكل مليون من السكان، وهو أقل بكثير من المعدل العالمى البالغ ٩٧٩ لكل مليون من السكان. وأرجع التقرير أسباب تخلف العالم العربى فى اكتشاف المعرفة إلى أساليب التنشئة، حيث أشار إلى أن أكثرها انتشاراً فى الأسرة العربية هى أساليب التسلط والتذبذب والحماية الزائدة، مما يؤثر بصورة سلبية على ضعف مهارات اتخاذ القرار وكبح التساؤل والاكتشاف والمبادرة. وحذر التقرير من أن أخطر مشكلات التعليم المستقبلية تتمثل فى تردى نوعيته إلى جانب ارتفاع معدلات الأمية خاصة بين الإناث، وتناقص الإنفاق على التعليم.

وأضاف التقرير بعداً جديداً لحالة التنمية الإنسانية العربية لم يرد فى التقرير الأول، يتعلق أساساً بمضمون الثقافة السائدة. ففى مجال الترجمة قال التقرير: إن متوسط الكتب المترجمة لكل مليون من السكان فى العالم العربى فى السنوات الخمس الأولى من الثمانينيات بلغ ٤,٤ كتاب (أقل من كتاب واحد فى السنة لكل مليون من السكان)، بينما بلغ ٥١٩ كتاباً فى المجر، و٩٢٠ كتابا فى أسبانيا لكل مليون من السكان. وفيما يتعلق بمضمون هذه الكتب وما تكشف عنه من اتجاهات وطبيعة اهتمامات القراء العرب، أوضح التقرير أن عدد الكتب الأدبية والفنية مثلاً الصادرة فى البلدان العربية لم يتجاوز ١٩٤٥ كتابا فى عام ١٩٩٦، بنسبة ٠,٨٪ فقط من الإنتاج العالمى، وهو أقل مما أنتجته دولة مثل تركيا التى لا يتعدى عدد سكانها ربع سكان البلدان العربية، بينما تمثل الكتب الدينية نحو ١٧٪ من عدد الكتب الصادرة فى هذه البلدان، بينما لا تتجاوز هذه النسبة أكثر من ٥٪ فى مناطق أخرى من العالم(١١).

التركيز على الكتب الدينية بهذه الصورة، وإهمال جوانب الإبداع الأدبى والفنى لا يمكن تفسيره إلا بأن مزاج القارئ العربى أصبح سلفياً وتقليدياً وفى حالة دفاع عن النفس، أكثر مما هو فى حالة مبادرة وتفاعل مع التطورات المعاصرة. ولا يخفى على أحد أن معظم الكتب الدينية هى إما كتب تعيد نشر التراث القديم وأكثره تراث تقليدى وليس تجديدياً، وإما

ذات طابع سياسى تهدف إلى الرد على الحملات الغربية المهددة للعقيدة، وإما كتب للثقافة الدينية الشعبية المغرقة فى الخرافات، والقليل منها الذى يتسم بالتجديد والعقلانية.

التحدى الوحيد الذى حدث فيه تقدم نسبى على الصعيد الداخلى هو بداية الاهتمام بالمرأة وإشراكها فى الحياة العامة، خاصة السياسية منها، حيث أشار التقرير إلى تحقق تقدم فى مضمار نهوض المرأة وفى بعض مناحى المشاركة الشعبية، حيث زاد تمثيل المرأة فى بعض البرلمانات وفى مناصب مسئولة فى السلطة التنفيذية.

لقد تم التركيز على الدول العربية فى رصد مؤشرات التنمية الإنسانية بالنظر إلى أنها المنطقة الرئيسية بين العالم الإسلامى التى انطلق منها الإسلام الساسى منذ أواسط التسعينيات، إلا أن الفجوات السياسية والمعرفية والاجتماعية التى تحدث عنها تقرير التنمية الإنسانية عربياً لا تختلف كثيراً عما جرى فى الدول الإسلامية الأخرى من حيث وجودها كحقائق عامة، وإن تباينت فيما يتعلق بمظاهرها ودرجة حدتها من دولة إلى أخرى، وحالة التخلف العامة عربياً تنطبق أيضاً على بقية العالم الإسلامى باستثناء دول كبرى مثل إندونيسيا وماليزيا وإيران وهذه بدورها واجهت أزمات حادة فى النهوض الداخلى أدت إلى انتكاسة تجاربها فى الدولتين الأولى والثانية، بينما لم تتمكن إيران من الوصول إلى مستوى النمور الآسيوية.

إن ثراء البلدان العربية هو مجرد وهم، إذ إن مجمل الناتج الاقتصادى المحلى العربى فى نهاية القرن العشرين بلغ نحو ٦٠٤ مليارات دولار، مما يزيد قليلاً جداً على ناتج دولة أوروبية واحدة مثل أسبانيا. والناتج القومى الإجمالى للفرد من قوة العمل يقل عن نصف مستواه فى دولتين ناهضتين فى العالم الثالث هما كوريا الجنوبية والأرجنتين.

أما العالم الإسلامى الذى يمتد من المغرب إلى إندونيسيا ويبلغ تعداد سكانه فى عام ٢٠٠٣ نحو مليار و٣٠٠ مليون نسمة، فإنه يتلقى استثمارات مباشرة أقل مما تتلقاه دولة مثل السويد وحدها. كما واجهت ماليزيا وإندونيسيا أزمة مالية خطيرة عام ١٩٩٧ هزت اقتصاد كل منهما، الذى كان قد وصل إلى معدلات نمو كبيرة جداً وضعتها فى مصاف النمور الآسيوية. ودفع كل من البلدين ثمناً غالياً للعولمة فى صورة رأس المال الحالى الذى يتخطى الحدود ويضع الاقتصاد الوطنى فى مهب التغيرات العالمية المفاجئة والمفتعلة أحياناً مثلما حدث فى أزمة ١٩٩٧.

وعندما بدأ محاضر محمد رئيس وزراء ماليزيا فى مواجهة الموقف بإجراءات وطنية صارمة متمردا على قواعد العولمة، وجد نفسه فى صدام مباشر مع الغرب والولايات المتحدة تحديدا(١٢). ورغم نجاحه النسبى فإنه لم يستطع العودة باقتصاد بلده إلى ما كان عليه، فضلاً عن تعرضه لهجوم سياسى صارخ من جانب واشنطن، خاصة أنه بدأ يعبر عن تيار إسلامى نهضوى وعقلانى يتحدى الغرب وحملته الظالمة ضد الإسلام. وبشكل أو بآخر وجدت كل من إندونيسيا وماليزيا نفسيهما فى خندق الاتهام بإنعاش «الأصولية» والكراهية ضد الولايات المتحدة، على أن المهم أيضاً الإشارة إلى أن أياً من النماذج السياسية التى أقيمت فى أكثر من دولة عربية وإسلامية أو جرت محاولات لإعادتها لم تنجح؛ فالنموذج الإيرانى لم يحقق شموليته وانتشاره خارج الحدود كما أراد، وفشلت تجربة الترابى فى السودان، ولم يتمكن رجال جبهة الإنقاذ من تغيير الجزائر إلى دولة إسلامية، وفشل حكم المجاهدين ثم طالبان فى أفغانستان. وإحباط النموذج أدى إلى تعميق حدة الإحباط لدى الشارع الإسلامى فى إمكان إقامة مشروع إسلامى بديل للغرب.

## مصادر الفصل الأول


١ ـ الإمبراطورية الأمريكية (الجزء الأول) مجموعة مؤلفين ـ مكتبة دار الشروق ـ القاهرة ـ ٢٠٠١ ـ ص ص ٨ ـ ١٥.

٢ ـ موسوعة أ حداث القرن العشرين ـ الجزء الأول ـ النظام الدولى ـ دار المستقبل العربى ـ القاهرة ـ ٢٠٠٠ ـ ص ص ١٧٩ ـ ١٨٠ ، ص ص ١٨٥ ـ ١٨٦ .

3- http: usinfo . state. gov/ arabic/ tr/ 1015 nasec. htm

4- http: usembassy. egent. net/ usis/ hass. htm

٥ ـ جريدة الشرق الأوسط فى ٢٠٠٢/١٢/٦ ـ العدد ٨٧٧٤ ـ ص ٣.

٦ ـ ريتشارد هرير ويكمجيان : الأصولية فى العالم العربى ـ ترجمة عبد الوارث سعيد ـ دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ـ المنصورة ـ الطبعة الثالثة ١٩٩٢ ـ ص ص ٥٠ ـ ٥١، ص ص ٥٣ ـ ٥٥.

٧ ـ مايكل كوربت وجوليا ميتشيل كوربت : الدين والسياسة فى الولايات المتحدة ـ الجزء الأول ـ ترجمة د ـ عصام فايز ود ـ ناهد وصفى ـ مكتبة الشروق ـ القاهرة ـ ٢٠٠١ ـ ص ص ١٢١ ـ ١٢٤.

٨ ـ جريدة الحياة فى ٢٠٠٣/١٠/١٧ ـ العدد ١٤٨١٦ ـ الصفحة الأولى.

٩ ـ عبد العاطى محمد أحمد : الفكر السياسى للإمام محمد عبده ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ، ١٩٧٨ ، ص ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠، ص ص ٢٩٨ ـ ٣٠٠.

١٠ ـ جريدة الحياة فى ٢٠٠٢/٧/٥ ـ العدد ١٤٣٥١ ـ ص ٩ ـ مقال راغدة درغام: «تقرير التنمية الإنسانية فى العالم العربى.. قراءة ضرورية لكل من يحسن القراءة».

11-idex html http: //arabic. cnn. com/ 2003/ middle - east/ 10/ 20/ arabs. devlopment/.

١٢ ـ د ـ محمود عبد الفضيل : مصر ورياح العولمة ـ كتاب الهلال ـ القاهرة ـ سبتمبر ١٩٩٩ ـ ص ١٧٩.

## الفصل الثانى

# فى ظلال المواجهة

كلما ابتعد المراقب عن تأثير الأحداث المباشرة فى تحليله ورصده لتطورات ظاهرة سياسية ما، استطاع أن يضع يديه على أهم تحولاتها ذات المغزى المؤثر فى حاضرها وآفاقها المستقبلية. وظاهرة الإسلام السياسى من أهم معالم التطور فى حياة المجتمعات العربية والإسلامية منذ أواخر السبعينيات، وقد تناولتها أقلام كثيرة بالتحليل والمناقشة غربية كانت أم عربية. ولسنا فى حاجة إلى تأكيد أنها شغلت قادة الفكر والسياسة إلى حد كبير وألقت بظلالها على مختلف صور الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية فى المنطقتين العربية والإسلامية، وعلى السياسات الخارجية لدول المنطقتين، وأيضاً على موقف الدول الغربية من الشرق العربى والإسلامى والعلاقات الدولية معه.

وعلى الرغم من زخم الكتابات فى هذه الظاهرة، فإنها تظل قضية مثيرة للجدل والخلاف أكثر مما تثير عوامل الاتفاق. والأسباب التى تدفع إلى تعقيدها وإضفاء الحساسية والسخونة معاً عليها عديدة. فمن حيث الشكل هى تعبير عن الإحياء أو الانبعاث الإسلامى مجدداً، مثلما حدث فى القرن التاسع عشر، لكن بمضمون سياسى جديد أكثر حدة وراديكالية. ولكن هذا التعبير الفضفاض سرعان ما ترك الساحة لتعريفات عديدة أخرى عمّقت من الخلاف والتعقيد فى النظرة للظاهرة ومضمونها. فالغرب سارع إلى صك اصطلاح «الأصولية الإسلامية» للتعبير عنها. وكان لباحثيه وجهة نظر، لكنها لم تكن مرغوبة من المسلمين حيث بدا المصطلح عدائياً واستفزازياً وتحريضياً ضد الإسلام والمسلمين. ومن الباحثين الغربيين الذين تحمسوا للمصطلح هرير ويكمجيان، الذى قال إنه أنسب المصطلحات من حيث إنه يشير إلى البحث عن أصول العقيدة وعن أسس الدولة الإسلامية وقواعد نظام الحكم الشرعى، وأنه

يعبر - من وجهة نظر عناصره - عن الرغبة فى العودة إلى الحقيقة، أو الأصول باعتبارها القواعد الحقة أو الصحيحة، وهو تعبير يؤكد البعد السياسى للحركة الإسلامية أكثر من جانبها الدينى، ثم إنه تعبير عن الهوية حيث يشير مؤيدو الأصولية الإسلامية إلى أنفسهم عادة باسم الإسلاميين أو الأصليين بمعنى الحقيقيين(١).

ولكن منذ ظهور هذا المصطلح لم يلق ارتياحا بين المسلمين أنفسهم بمن فيهم الحركيون، فقد كان تشبيهاً من الغرب بفكرة الأصولية كما جاءت فى الفكر المسيحى القديم فى إشارة إلى اتجاهات بعض القوى المسيحية بالعودة بها إلى جذورها الأولى «التطهرية» (الإتجاه البرتستانتى التطهرى فى أمريكا)، ولم يكن هذا التشبيه مستساغاً لدى المسلمين، لكن الأهم من ذلك أنه أصبح باباً لهجوم الغرب على الإسلام والمسلمين، لأنه صور حركة الإنبعاث الإسلامى على أنها حركة للتطرف والصدام مع الأديان الأخرى، كما قسم المسلمين أنفسهم بين ما يسمى أصوليا وما هو غير ذلك، وأعتبر الأصولى هو المسلم الحق وغيره ليس كذلك فى تبسيط شديد لواقع وتاريخ الأمة الإسلامية. وبعض الباحثين الغربيين كان يقدم تعبير «الإسلاموى»، أى الشخص المسلم الحركى الذى يريد تطبيق الإسلام كما ظهر فى بدايات نشأته، ويعمل على تغيير المجتمع والدولة فى نفس الإطار، بينما بقية المسلمين بعيدون عن ذلك، وهو ما كان مخالفاً للحقيقة تماماً.

ولم تكن مسألة الشكل هى القضية الوحيدة فى الجدل الذى صاحب ظهور الانبعاث الإسلامى الجديد، ولكن كان هناك التناول المبتسر والمخل للواقع الإسلامى ذاته، حيث كثيراً ما لجأت الكتابات الغربية إلى التعميم فى متابعتها لتطورات الأوضاع الإسلامية، متناسية الفروق الجوهرية من حيث المذاهب والمدارس الإسلامية المختلفة فى تفسير الإسلام والظروف الاجتماعية والسياسية التى تميز مجتمعاً إسلامياً عن الآخر. وتم اختصار تاريخ ممتد من التنوع الحضارى فى ظل الإسلام فى عنوان واحد هو «الأصولية الإسلامية». وكان ربط الأصولية بالعنف هو أخطر أوجه التناول الغربى للظاهرة، فقد انطلق من ارتباط صعود هذه الظاهرة باتجاهات التغيير الجذرى والعنيف التى عبرت عنها قوى بعينها تصدرت الإسلام الحركى، وألصق بسهولة ودون مناقشة طابع العنف والعداء للديمقراطية للإسلام.

بالمقابل فقد كان للباحثين المسلمين المستقلين وصف آخر لحالة الانبعاث الإسلامى التى تفجرت منذ أواخر السبعينيات هو «الإسلام السياسى» أو «الحركات الدينية الإسلامية» أو بالأحرى «الجماعات الدينية الإسلامية»، باعتبار أن مفهوم «الجماعة» مفهوم تتفرد به الحركة الإسلامية، له بعد تنظيمى وسياسى لصيق بخبرة المجتمعات الاسلامية عبر الزمن. وأصبح تداول هذا المفهوم يعنى الإشارة إلى النشاط الدينى ذى الطابع السياسى أساساً الذى يهدف إلى تصحيح الخلل التاريخى الذى عانت منه تجربة الدولة الإسلامية منذ عصر الأمويين، وهو الافتقاد إلى حلقة الربط بين السلطة أو القوة السياسية المطلوبة وبين المشروع الإسلامى العقيدى، أو الخلل بين الدولة والمجتمع الإسلاميين.

إن الجماعات الإسلامية الدينية السياسية، ما هى فى الحقيقة إلا حركات اجتماعية وسياسية كما عرفها التاريخ الإنسانى فى تجارب حضارية أخرى. والحركة الاجتماعية والسياسية هى «جهد متصل لجماعة كبيرة نسبياً من الناس يستهدف إحداث التغيير الاجتماعى بدرجات مختلفة بأسلوب عنيف أو سلمى، ينجم عن حدوث خلل فى البناء الاجتماعى والنظام السياسى ونمط القيم الثقافية، ويتوافر فيه قدر من الوعى بضرورة التغيير ومضمونه، ويتسم بخليط من التنظيم والعفوية أو التلقائية، سريع الانتشار والتغلغل خاصة بين عامة الناس، كما يتسم بالتطور والنمو. وهو يمثل تياراً فكرياً وسياسياً قد يقتصر على حدود جغرافية معينة، أو يتعداه لمدى جغرافى أوسع، وفى جميع الأحوال فإن انتشاره يتعدى حدود إطاره المحلى المحدد.

وعبر التاريخ الإسلامى الطويل، فإن الحركات أو الجماعات الدينية السياسية قد ظهرت بسبب ثلاثة أسباب رئيسية تداخلت مع بعضها البعض، وتشعبت وفقاً لتغير الظروف التى مرت بها المجتمعات الإسلامية، وهى: اهتزاز العقيدة، والفساد والجور، والتهديدات الخارجية. وانعكست هذه الأسباب الثلاثة فى أزمتين كبيرتين تواجهان المجتمع الإسلامى منذ القدم، هما: الأزمة الروحية، والأزمة الاجتماعية السياسية، أو بمعنى آخر كيفية الحفاظ على العقيدة الدينية والجوانب الأخلاقية المرتبطة بها، وإقامة دولة إسلامية تنشر العدل والمساواة. وكان جوهر الأزمة التى تكشف عنها الخبرة الإسلامية منذ انتهاء عصر النبوة، هو ذلك الفشل المتصل فى الجمع بين الإسلام والقوة السياسية لإقامة دولة ومجتمع

المؤمنين، أى أن تاريخ الإسلام من هذه الزاوية هو تاريخ صراع مستمر ودائم بين نموذج مثالى لما يجب أن يكون عليه الإسلام وقوة سياسية تمكنه من التحقيق.

وقد تعاملت كل الجماعات بشكل أو بآخر مع هذه القضية، حيث رأت أن هناك خللاً فى العلاقة بين الإسلام والقوة، والبعض منها ركز جهده على إيضاح أن النظم التى تمتلك القوة السياسية انحرفت عن الإسلام الصحيح، والبعض الآخر طرح صورا مختلفة لما يجب أن يكون عليه الإسلام، ثم بحث عن القوة السياسية التى تحققه حتى لو أدى ذلك إلى الاصطدام دموياً مع النظم القائمة(٢).

ولم تخرج الجماعات الدينية السياسية فى مصر لا فى الماضى القريب، ولا فى الحاضر، عن الجماعات التى عرفها تاريخ الإسلام فى الماضى البعيد، وذلك من حيث أسباب قيامها. فاهتزاز القيم الروحية بسبب تزايد الاتجاه العلمانى فى الفكر المصرى الحديث قاد إلى ظهور جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨، كما تصاعد دور الجماعة قبل ثورة ١٩٥٢ بسبب ازدياد حدة الأزمة الاقتصادية التى جعلت الطبقات الوسطى الفقيرة تتعاطف مع فكر الجماعة. وجاء صعود جماعات أخرى مثل الجماعة الإسلامية الجهادية وتنظيم الجهاد والمسلمون (التكفير والهجرة) فى أواسط السبعينيات بسبب فشل برامج التنمية فى استيعاب الفكر الإسلامى كقوة اجتماعية وسياسية، وفى تحقيق العدالة الاجتماعية والإصلاح السياسى، وأدت تجربة الانفتاح الاقتصادى إلى حالة من الحرمان والسخط لدى قطاع عريض من أبناء الطبقة الوسطى، هذا فضلاً عن هزيمة ١٩٦٧ العسكرية التى تم تفسيرها على أنها بسبب الابتعاد عن التمسك بالدين الإسلامى.

ولأن تجربة الانفتاح الاقتصادى تواكبت مع تعرض النظام السياسى للضغوط الأجنبية، فقد ظهر التهديد الأجنبى فكرياً وسياسياً بشكل أكثر حدة عن السابق، وأصبح بدوره عاملاً أساسياً فى صعود هذه الجماعات الدينية السياسية. وقد جمعت بين هذه الجماعات قواسم مشتركة فى الهدف والحركة، فمن ناحية أولى كان هدف التغيير الاجتماعى والسياسى متفقاً عليه بينهم جميعاً، ومن ناحية ثانية فإن لهذه الجماعات بناءها الفكرى المتميز حيث رفع الإخوان شعار «شمولية الإسلام»، و«الإسلام هو الحل»، ورفعت الجماعات الجهادية شعار «إحياء مبدأ الجهاد بالقوة»،

بينما اتجهت جماعات التكفير إلى العزلة. ومن ناحية ثالثة فإن بناءها التنظيمى قوى بسبب طابع السرية وقوة الاعتبارات الأيديولوجية والإصرار على تحقيق التغيير الجذرى ولبطش الحكومات الإسلامية بها. ومن ناحية رابعة توافرت لها خاصية الانتشار والتغلغل التلقائى ساعدتها فى ذلك طبيعة الدين الإسلامى ذاتها التى تفرض على المؤمن الحق أن يبادر بتطبيق تعاليم الإسلام دون توجيه، وقوة الشعور الروحى عند المسلمين مما يسهل تقبل الدعوات الإسلامية. وخامسا وأخيرا تتسم هذه الجماعات بالاستمرارية والتطور معاً. ففكر كل جماعة يمكن أن يتجدد بظهور قيادات جديدة، وسمة الاستمرارية تحرص عليها كل الجماعات حتى لو لجأت إلى تكتيكات ومراجعات مختلفة تبدو مهادنة للسلطة أحياناً(٣).

تواصل نشاط الجماعات بقوة منذ السبعينيات وعلى مدى ما يقرب من ثلاثة عقود، شهد صعودا وانتكاسات، تقابل واصطدم مع السلطة، وأحدث تأثيراً إقليميا وعالمياً كبيراً، إلا أنه بنهاية القرن العشرين وأوائل الحادى والعشرين كان هذا النشاط قد تعرض لتغيير فى اتجاه الإحباط والمراجعة أو التراجع، وعكس تحولات تنظيمية أيضاً فى اتجاه التمزق والانشقاقات بسبب الأزمات الداخلية التى واجهتها، والحصار الأمنى، والمطاردة الخارجية، وكذلك بسبب تحولات رئيسية فى بيئة الجماعات بسبب طول عمرها، والأهم بسبب التيقن بفشل المشروع الذى سارت عليه سنوات طويلة.

## المبحث الأول

# عزلة الداخل وحصار الخارج

انطفأ بريق الجماعات الدينية الإسلامية فى مصر بنهاية القرن العشرين، لكنه كان على مستوى وضعها التنظيمى أو المؤسسى، ومن ثم على مستوى نشاطها الحركى، ولكن الإسلام السياسى الذى عبرت عنه هذه الجماعات بقى فاعلاً ومؤثراً على صعيد الفكر، بمعنى أن فاعليتها على مستوى الحياة السياسية أصبحت بالغة الضعف دون أن يعنى ذلك تراجع التيار الفكرى للإسلام السياسى الذى يعمل على سد الفجوة بين القوتين الروحية للإسلام، والسياسية المتمثلة فى امتلاك السلطة، ذلك لأنه على الصعيد النظرى فإن هذه الفجوة ظلت قائمة، ومن جهة أخرى فإن العوامل الرئيسية لظهور واستمرار الجماعات الدينية الإسلامية السياسية ظلت قائمة أيضاً، وهى - كما سبق القول - اهتزاز العقيدة، والفساد والجور، والتهديدات الخارجية.

فتحت ظروف القمع والإقصاء والمواجهة تراجعت فاعلية هذه الجماعات خاصة فى ظل شل أطرها التنظيمية، ومع أن هذه الوسائل فى الضغط كانت محلية بالدرجة الأولى، أى قامت بها النظم الحاكمة الوطنية ضد هذه الجماعات، فإن الخارج قام بدوره أيضاً فيما يتعلق بتضييق الخناق على هذه الجماعات فى الحركة والانتشار والتمويل.

لقد نظر الغرب إلى هذا التراجع فى الفاعلية بالنسبة لدور الجماعات الدينية الإسلامية السياسية، على أنه دليل على انحسار «الأصولية»، ذلك التعبير الذى كان أثيراً إلى قلبه ونشره على مدى سنوات السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات. إلا أن الدلائل التى توقف عندها الغرب للوصول إلى هذه النتيجة، أى انحسار «الأصولية»، كانت قائمة على فشل أو تعثر نماذج إقامة الدولة الإسلامية التى انطلقت من موجة الانبعاث الإسلامى أواخر السبعينيات. وكانت السنوات الأخيرة من القرن العشرين

قد شهدت بالفعل انحساراً فى المد الذى ارتبط بحركة الانبعاث الاسلامى.

ففى إيران اعتبر البعض الثورة الثانية بقيادة محمد خاتمى بمثابة ثورة على الخومينية. وفى الجزائر فشلت جبهة الإنقاذ فى الوصول إلى السلطة وفى إيجاد قاعدة شعبية لها وانتصرت كفة الدولة على كفة «الثورة الإسلامية». وفى السودان انقلبت الدولة على الثورة بما وضع نهاية «للترابية» لتلحق بما حدث للخومينية من انحسار. وفى تركيا منى الإسلاميون هناك بخسارة سياسية كبيرة، فضلاً عن الصورة السيئة التى قدمتها طالبان لنموذج إسلامى محتمل انتهت بالعودة بأفغانستان إلى العصور الوسطى. وفى تلك المحاولات أثبتت الأحداث أن هناك معضلة سياسية تحكم على أنصارها بالفشل تتمثل فى العجز عن التعامل مع مفهوم السلطة السياسية. فقد اتضح لهم أن الوصول إلى السلطة ليس هو الحل كما كانوا يتصورون، بل إن الحفاظ على المقاعد فى السلطة غير ممكن أيضا. ومن ناحية أخرى مثلت مقولاتهم اغتراباً حقيقياً عن واقعها الاجتماعى والسياسى، لأن الواقع بطبيعته متغير أو خاضع للتطور المستمر، ولا ينسجم ذلك بالطبع مع ظاهرة تحكمها أيديولوجية مغلقة تعتمد النظرة الأحادية للأمور.

وقد تأثرت الجماعات الدينية السياسية فى مصر بهذا التعثر فى بناء نموذج إسلامى هنا أو هناك خارج حدودها، وهى التى كانت بدورها تحلم ببناء نموذجها الخاص أيضا، وكان التأثر متركزاً فى فقدان الدعم النفسى والسياسى على الصعيد الخارجى، والأهم من ذلك فقدان وسائل الدعم المالية والتنظيمية. إلا أن تراجع فاعلية دورها السياسى نجم أساساً من ظروفها الداخلية، أى من واقعها المصرى ذاته، ومن داخل بنيانها التنظيمى والفكرى الذى تعرض للاهتزاز بقوة بفعل الانشقاقات الداخلية والعزلة المجتمعية.

إن قياس نبض هذه الجماعات وأسلوب حياتها والطريقة التى تعاملت بها مع قضايا الواقع، ينبنى على مجموعتين من العوامل، الأولى تنبع من داخل تكوين هذه الجماعات، والثانية تنبع من البيئة المحيطة بها. وتتضمن المجموعة الأولى: البناء الفكرى، والبناء التنظيمى، والموارد. ويشمل البناء الفكرى: الأيديولوجية التى تقوم بتحديد الأهداف وتحقيق التضامن بين الأعضاء والتميز عن الآخرين، وإضفاء سمة الغموض على الجماعة. كما

يشتمل على مطلب التغيير الاجتماعى والسياسى، وقد يكون هذا التغيير محدوداً أو شاملاً، وفى حالة هذه الجماعات فإن التغيير الذى تتبناه يتسم بالشمولية دون تحديد اتجاهه. هذا بالإضافة إلى الرغبة فى الانتشار والاستمرارية. وغالباً ما أدى حرص الجماعات الدينية السياسية فى مصر على الاستمرارية إلى مراجعة لأساليب النشاط من حين إلى آخر، باتباع المراوغة أو المهادنة أو الدفاع أو الهجوم حسب تقدير الجماعة لقوتها فى فترة زمنية معينة ولمصلحتها المشتركة، وأخيراً يأتى عامل الاستراتيجية لتكتمل منظومة البناء الفكرى. ولم تخرج الجماعات الإسلامية عن اتباع إحدى استراتيجيتين هما: الإصلاح أو الثورة.

وأما الجانب التنظيمى فإنه يشمل الهيكل التنظيمى الذى يتوقف شكله على طبيعة فكر الجماعة واستراتيجيتها، فكلما كانت أكثر رغبة فى الاهتمام بجانب الدعوة الفكرية وتحقيق التغيير على مدى زمنى أطول، كان بناؤها التنظيمى متسماً بالمركزية الشديدة. وكلما كانت الجماعة أكثر ميلاً إلى الإسراع بالتغيير اتسم بناؤها التنظيمى باللامركزية. وتلعب القيادات دوراً مهماً فى هذا الشأن. ففى الجماعات الأكثر نشاطاً والراغبة فى التغيير السريع والجذرى يكون الدور البارز هو للقيادات العملية وليس للقيادات الفكرية.

وفيما يتعلق بالموارد فهى تشمل الإمكانات المادية المتاحة للجماعة، كالمال والمعلومات والسلاح ووسائل النشر والإعلام، وتتعاظم الموارد مع تعاظم التنظيم نفسه، فكلما مالت الجماعة إلى بناء تنظيمى قوى، أمكنها ذلك من جمع الكثير من الموارد والعكس صحيح، وكلما اهتمت الجماعة بتحقيق إنجاز سريع لأن أعضاءها لديهم طموحات عالية ويثمنون غالياً المطالب التى يسعون إلى تحقيقها، ضحت بالموارد التى لديها، وكلما استشعرت الجماعة خطر الفشل وكان أعضاؤها أقل طموحاً وأكثر ميلاً إلى التشاؤم واليأس، حرصت على عدم تبديد ما لديها من موارد.

وفيما يتعلق بالبيئة المحيطة فإنها تشمل العلاقة مع السلطة الحاكمة، وتتضمن هذه العلاقة ثلاثة متغيرات هى: التعاون والتنافس والتهديد، ويتوقف أى منها على اعتبارين، الأول هو حجم الفرص التى تتيحها السلطة للجماعات القائمة، والثانى هو مدى تهديد الجماعات للسلطة الحاكمة أو تحدى الجماعة لها ورفض الانصياع لقوانينها ومباشرة ألوان مختلفة من النفوذ تشكل تهديداً للسلطة(٤).

ومنذ أواسط السبعينيات وحتى اغتيال السادات فى ١٩٨١ كان نبض

الجماعات الدينية السياسية مثل الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية يشير إلى تمتعها بمكانة وقوة تأثير في الحياة السياسية للبلاد، أى أنهما يحققان انتشاراً وتغلغلاً مجتمعياً واضحين، ويتمتعان بقوة تنظيمية مدعومة بالموارد، سواء من الداخل أو الخارج، وتراوحت العلاقة مع السلطة بين التعاون والتنافس، وراحت كل من الجماعتين تعملان وفق الاستراتيجية المؤمنة بها، وتتعامل مع الموارد وفق الأهداف التى تريدها، ولم تستشعر السلطة خطراً من أى منهما لأن الفرص التى أتيحت لهما لم تكن تؤدى تماماً إلى أن يتحولا إلى عنصر مضاد لها. وهكذا اهتمت الإخوان بالدعوة السلمية التدريجية الإصلايحة وفق رؤية شاملة للإسلام، ولأنها لم تكن تريد تعجل النتائج فقد ركزت على إعادة بناء هيكلها التنظيمى ليصبح أكثر قوة ومركزية، كما لم تسرف فى تبديد ما أتيح لها من موارد، بينما راحت الجماعة الإسلامية تتعجل التغيير بالحض على الثورة (وليس بالعنف المادى) وتبديد ما لديها من موارد دون اهتمام كبير بالحفاظ على كيانها التنظيمى.

إلا أن فترة العسل التى مرت بها الجماعتان لم تطل كثيراً، حيث كان قد ظهر تيار الجهاد (بنهاية ١٩٧٩) وتغلغل فى الجماعة الإسلامية وشكل لنفسه أيضاً تنظيمه الخاص، وتحولت العلاقة بين السادات والإخوان إلى العداء بسبب نقد الإخوان المرير لاتفاقية الصلح مع إسرائيل، ولنفس السبب كانت كل من الجماعتين الأخريين (الجماعة الإسلامية والجهاد) قد اتخذت موقفاً معادياً من النظام والرئيس السادات. وبعد عام ١٩٨١، وعقب اغتيال السادات، انتقلت العلاقة بين هذه الجماعات والسلطة من التعاون ثم الاحتواء إلى الصدام والتهديد من جانب السلطة، وبعد أن كانت جزءاً من الحياة السياسية فى البلاد تم إقصاؤها تماماً. ومنذ ذلك الوقت أصبح العنف هو القضية الرئيسية فى الخلاف بين السلطة وهذه الجماعات، بما فيها الإخوان المسلمون التى أعلنت أكثر من مرة رفضها للعنف واستنكارها لكل أعماله التى قامت بها الجماعات الأخرى.

كما بدأت هذه الجماعات تطرح نفسها بديلاً بقوة للنظام القائم بالعنف مثل الجماعات الجهادية، وبالطريق السلمى (عبر البرلمان والانتخابات والنقابات) مثل الإخوان المسلمين، وانقلبت العلاقات إلى عداء مطلق وإقصاء سياسى كامل حتى فى حالات فوز الإخوان ببعض المقاعد فى الانتخابات البرلمانية. وربطت السلطة بين تصاعد معارضة هذه الجماعات لها، كل بطريقته العنيفة أو السلمية، وحصولها على دعم من الخارج، سواء من داخل المنطقة العربية أو من الغرب نفسه الذى كان

يؤوى عناصر مهمة لهذه الجماعات فى بلاده ولا يستمع لتحذيرات السلطة فى مصر من خطر صعود تيار التشدد الإسلامى أو خطر «الإسلام السياسى» الحركى إن جاز التعبير، ووصلت الأمور فى بعض الأوقات إلى حد التآمر بين الولايات المتحدة والإخوان المسلمين فى مصر فى اتجاه طرحهم كبديل للنظام السياسى استناداً إلى اعتقاد واشنطن بأن لهم شعبية واسعة فى البلاد!

وعاشت هذه الجماعات وضعاً مأزوماً للغاية على الصعيد الداخلى طوال فترتى الثمانينيات والتسعينيات على الرغم مما كانت تحققه من نجاحات من وقت إلى آخر فيما يتعلق بمحاولة تطبيق استراتيجية كل منهما وبطريقته الخاصة، والذى ظهر فى تجدد عمليات العنف من جانب الجماعات الجهادية فى النصف الثانى من الثمانينيات، وانتشار النفوذ السياسى لجماعة الإخوان داخل الكثير من مؤسسات المجتمع المدنى بما فيها الاختراق أو التحالف مع بعض الأحزاب. وبلغت الأزمة ذروتها فى أوائل التسعينيات التى شهدت أوسع مظاهر الاعتقالات والبطش والمحاكمات العسكرية لأعضاء هذه الجماعات.

كان نشاط العنف من جانب الجماعات الجهادية قد تجمد تقريباً بين عامى ١٩٨٢ و١٩٨٥ بسبب تلقيها لضربات شديدة من أجهزة الأمن، ولأن تلك الفترة شهدت قدراً من الإصلاح السياسى وتقارب نظام الحكم من المعارضة ومن الإخوان أيضاً. كما شهدت الفترة من ١٩٨٢وحتى ١٩٨٤ توجهاً من السلطة بفتح الحوار مع المتطرفين من الإسلاميين أدى أيضاً إلى تهدئة هذا النشاط. ولكن منذ عام ١٩٨٦ عاد مؤشر العنف للصعود بشدة ليبلغ ذروته فى عامى ١٩٩٣ و١٩٩٤ لأن جماعات العنف أعادت تنظيم صفوفها فى الخارج وأقامت تنظيمات جديدة لها فى الداخل، خاصة بعد أن ثبت أن أسلوب الحوار لم يأت بنتيجة كبيرة تعكس تغييراً فى فكر هذه الجماعات، ولأن أجهزة الأمن التى تشككت فى مدى صدق نيات قيادات العنف، اتخذت إجراء احتياطياً تضمن اعتقال المئات ثم الآلاف بشكل عشوائى خاصة أن الجماعات الإسلامية كانت قد بدأت تستعيد نشاطها مرة أخرى فى الصعيد. ووسط تجدد الشكوك المتبادلة بين الجانبين، السلطة الأمنية والجماعات المتشددة، وقعت أعمال عنف متبادلة بسبب الاعتقالات العشوائية التى اتخذت أيضاً شكلاً مهيناً للمتهمين.

وهكذا شهد عام ١٩٨٧ ثلاث محاولات للاغتيالات استهدفت بعض

الشخصيات السياسية مثل وزيرى الداخلية الأسبقين حسن أبو باشا والنبوى إسماعيل، والشخصيات العامة مثل مكرم محمد أحمد رئيس تحرير مجلة المصور. وفى عام ١٩٨٩ وقعت محاولة اغتيال وزير الداخلية الأسبق زكى بدر، إلا أن هذه الأجهزة قامت بقتل الدكتور علاء محيى الدين مسئول الإعلام فى الجماعة الإسلامية (١٩٩٠/٩/٢)، وهو الحادث الذى كان نقطة تحول فى صعود مؤشر العنف بشدة فيما بعد، حيث تتابعت أحداث الاغتيالات وأعمال العنف المتفرقة من جانب الجماعات الإسلامية الجهادية الواحدة تلو الأخرى، وبدأت الموجة الجديدة باغتيال الدكتور رفعت المحجوب رئيس مجلس الشعب فى أكتوبر ١٩٩٠، وأعقب ذلك اغتيال الكاتب فرج فودة فى عام ١٩٩٢، وشهد عام ١٩٩٣ ثلاث محاولات للاغتيال استهدفت وزير الإعلام صفوت الشريف فى ٢٠ إبريل ١٩٩٣، ووزير الداخلية آنذاك حسن الألفى فى ١٨ أغسطس ١٩٩٣، ثم رئيس الوزراء الأسبق د. عاطف صدقى فى ١٩ نوفمبر من العام نفسه.

وفى ١٤ أكتوبر ١٩٩٤ تعرض الأديب نجيب محفوظ لمحاولة اغتيال. وفى خلال تلك الفترة لم تتوقف حوادث الاعتداء والقتل الموجهة ضد رجال الأمن. كما اتسع نطاق العنف ليشمل المواطنين والسائحين والاعتداء على مؤسسات الدولة والأقباط وممتلكاتهم، وجاء ذلك ضمن استراتيجية جديدة للجماعات الإسلامية الجهادية منذ عام ١٩٩٢ قامت على ما أسمته بتثوير المدن بأسلوب حرب العصابات وضرب الإقتصاد الوطنى.

ومرة أخرى حاولت السلطة إجراء حوار مع جماعات العنف فى عام ١٩٩٣ أيضا، لكنه لم يؤد إلى نتيجة، خاصة أن أيمن الظواهرى زعيم الجهاد فى الخارج أعلن أن هذا الحوار مرفوض حيث لا ثقة فى السلطة، ودافع الشيخ عمر عبد الرحمن مفتى الجماعة المسجون فى أمريكا عن هذه الأعمال وحيا أصحابها. كما اتضح أن قيادات الداخل ليس لها تأثير قوى على الأعضاء النشيطين. ثم بدأت أجهزة الأمن أسلوباً آخر يقضى بالمبادأة انتهى بحصار نشاط العنف وإجباره على التراجع بنهاية ١٩٩٤ وطوال النصف الأول من عام ١٩٩٥، فانحسر نشاط الجماعات العنيف فى بعض مدن الصعيد مثل المنيا. واستمرت حالة التراجع النسبى فى نشاط العنف بضع سنوات قليلة حتى وقعت حادثة مذبحة الأقصر عام ١٩٩٧ التى قامت بها الجماعة الإسلامية الجهادية وراح ضحيتها عدد كبير من السياح الأجانب وهزت سمعة الأمن والسياحة فى البلاد، لكن منذ ذلك التاريخ تلاشت أحداث العنف بعد أن استنهضت أجهزة الأمن كل

قواها لمطاردة النشيطين من هذه الجماعات والتعامل بعقلانية فى سياسة الاعتقالات وتخفيف العشوائى منها، وساعدها فى ذلك ازدياد قوة الدور الخارجى فى محاصرة قيادات الجماعات الجهادية فى الخارج ووقف التمويل ضمن سياسة تجفيف منابع العنف.

ولم يستطع الإخوان الإفلات من الاتهام المستمر من جانب السلطة وبعض المثقفين بأنهم ضالعون فى العنف. فعلى الرغم من أن الجماعة لم يثبت عليها تورطها المباشر فى أى من عمليات العنف، وعلى الرغم من استنكارها المتواصل لكل هذه العمليات، فإن هذا كله لم يزل الشكوك الدائرة حول أن الجماعة مشاركة ضمنياً فى إشاعة مناخ العنف. وفى هذا الموضوع هناك ثلاث رؤى إحداها تتهم الجماعة مباشرة بأن العنف أصيل فى فكرها حتى لو لم تمارسه منذ حادث ١٩٥٤، ويستندون فى هذا إلى فكرة التنظيم الخاص الذى كان الجناح العسكرى للجماعة قبل الثورة الذى قام ببعض الاغتيالات وأعمال العنف. والثانية ترفض ربط العنف بالجماعة استناداً إلى أن هذا التنظيم كان جزءاً من الماضى ولم يعد له وجود أو تأثير من ناحية، وإلى بيانات وتراث الجماعة الذى يمتلئ بالرفض الصريح لمنهج العنف. والثالثة ترى أنه إذا كانت الجماعة ليست ضالعة فى أنشطة العنف فإنها فى أدبياتها تقدم عذراً للذين يقومون به وكأنها راضية عنه أو أنها تريد للجماعات الأخرى أن تقوم به نيابة عنها(٥).

والشكوك التى تعزز هذه الرؤية الثالثة قائمة على أكثر من موقف، فعلى الرغم من إدانات الجماعة المتكررة لكل ما قامت به جماعات العنف، فإن أياً من بياناتها لم يكشف صراحة عن موقف مناوئ من الجماعة ضد هذه الجماعات، ويعبر عن تصدى مباشر لنشاطاتها أياً تكن طبيعتها، وقد حرصت الجماعة دائماً على ألا تقع فى صدام مباشر مع هذه الجماعات تحت دعوى الحفاظ على قوة العمل الإسلامى ككل، ولإحساسها بأنها لن تضمن مكاسب سياسية من السلطة إذا اختارت التحرك المضاد لنشاط الجماعات الأخرى العنيفة.والحقيقة أن مناخ عدم الثقة المتبادل بين الإخوان والسلطة هو الذى جعل مسألة الاتهام بالعنف قائمة ولو على سبيل الفروض النظرية.

من الواضح أن انحسار العنف بنهاية القرن العشرين لم يأت من فراغ، بل كان نتيجة تطورين مهمين، الأول هو اتباع استراتيجية جديدة لوزارة الداخلية تقوم على أسلوب المبادرة والوجود الأمنى المكثف والمستمر،

وضـرب جـمـيـع بؤر التطرف، ومـحـاصـرة الفلول الهـاربة مـع اسـتـخـدام التصفية المباشرة دون أى تردد فى حالات كثيرة، خاصة عند تعرض رجال الأمن لنيران المتطرفين. أما التطور الثانى فقد كان تبلور العزلة المجتمعية للمتطرفين خاصة بعد أحداث التفجيرات وتعرض المواطنين الأبرياء للقتل فى عمليات العنف. وفى هذا الجانب بالذات كانت الجماعات الجهادية تخسر اجتماعياً يوماً بعد الآخر، على العكس من الهدف الذى يقتضيه كونها حركات اجتماعية وسياسية يهمها فى المقام الأول الانتشار والاستمرارية وكسب الشعبية والأنصار من المجتمع. وأصبح طبيعياً أن يصف المواطن العادى جماعات العنف بالإرهابيين بعد أن روعوا الآمنين وهددوا استقرار المجتمع.

ولم تكن العزلة المجتمعية التى أحاطت بجماعات العنف، ولا النجاح الأمنى فى التـصـدى لهم، هـمـا الـعـاملين الوحـيـدين وراء تراجع وضع الجماعات الدينية السياسية بنهاية القرن العشرين، بل كانت هناك عوامل أخرى بعضها يتعلق بالانشقاقات التى وقعت فى صفوف هذه الجماعات وأدت إلى تفتتها أو افتقادها للقوة السياسية، والبعض الآخر يتعلق بنضوب مصادر التمويل والحصار على المستوى الخارجى.

فجماعة الإخوان التى تعد أطول الجماعات الإسلامية عمراً، تعرضت لانشقاقات كثيرة، حتى إن بعض المفكرين الإسلاميين بات يتحدث عن «جماعات الإخوان المسلمين» وليس عن جماعة الإخوان المسلمين، فى إشارة فى الحقيقة ليس للتدليل على الانقسامات، بل على التطور الذى لحق بالجماعة عبر الزمن. ولسنا فى موضع السرد التاريخى المفصّل لمظاهر تلك الانشقاقات، وإنما الهدف هو التدليل بها على ما اعترى الجماعة من تطور فى اتجاه المزيد من الاعتدال أو المراجعة لأفكارها الشمولية وشكل تكيفها مع الواقع المتغير.

لقد كان هرير ديكمجيان قد توصل إلى إيجاد علاقة بين طول عمر الجماعة الدينية وميلها إلى المراجعة والاعتدال، وذلك بشكل عام دون تحديد للإخوان أو غيرها. وملخص النتيجة التى توصل إليها هو أنه كلما كبر حجم الجماعة وزاد عمرها قلت حدة تمسكها بالطابع النضالى (أو الثورى)، وتغيرت قياداتها من الشخصيات القيادية الآسرة إلى الشخصيات الإدارية، يساعدها فى ذلك مناخ سياسى يسمح بمساحة أرحب من الديمقراطية ولا يفرض على الجماعة قيوداً أو يوجه لها القمع. وكلما صغر حجم الجماعة وقل عمرها كانت أكثر تمسكاً بالطابع الثورى

وتسيطر عليها الشخصيات الآسرة المتشددة، وينمى هذا الطابع العنيف لديها ويعزز منه وجود مناخ سياسى مناهض لهذه الجماعة ولا يسمح بمساحة أرحب من الديمقراطية(٦).

ولا تخفى جماعة الإخوان أنها تعرضت لانشقاقات داخلية قبل الثورة، ولا حتى بالنسبة لاختيار المرشد العام كل مرة خلفاً لمن سبقه، وتؤكد أدبياتها دائماً أنها تخرج دائماً من هذه الانشقاقات متماسكة. والحق أنها بالفعل متماسكة على الرغم من كل ما تعرضت له طوال تاريخها الطويل الذى يزيد على ٧٥ عاماً. لكن الذى لا تستطيع الجماعة إنكاره أن هناك اتجاهاً قوياً متنامياً داخلها منذ أواسط التسعينيات للتعبير عن رؤية جديدة للجماعة تمثل تحولات فى توجهاتها التقليدية المعروفة منذ نشأتها عام ١٩٢٨ . ومن حيث وضعية القيادات فإن أياً من الشخصيات التى تولت منصب المرشد منذ اغتيال حسن البنا مؤسس الجماعة فى عام ١٩٤٩، الذى كان يحظى بشخصية آسرة ، لم تصل إلى هذه المرتبة، بل إنه بمرور الزمن فعلاً اقتربت شخصية المرشد من القيادة الإدارية وليس القيادة الآسرة. حدث هذا بدءاً من حسن الهضيبى المرشد العام الثانى حتى مأمون الهضيبى المرشد العام السادس، مروراً بالتلمسانى ثم حامد أبو النصر ثم مصطفى مشهور، وقد سمح هذا التحول التدريجى بتقليل قبضة السلطة المركزية داخل الجماعة وفتح المجال أمام التيارات الشابة لطرح رؤى مختلفة والتعبير عن نفسها بشكل أقرب إلى الاستقلالية عن خط الجماعة. وتعد قصة حزب الوسط عام ١٩٩٦ إحدى المظاهر المهمة للصراع الذى نشب بين ما يسمى الحرس القديم والحرس الجديد. وكان المهندس أبو العلا ماضى قد تقدم بطلب فى ٩ يناير ١٩٩٦ إلى لجنة الأحزاب بمجلس الشورى لإنشاء حزب يحمل اسم «حزب الوسط»، وانتهت التجربة بالفشل، بل وبتعريض أصحابها للاعتقال والمحاكمة القانونية، إلا أن المهم فى هذا موقف الحرس القديم الذى أعرب عن استيائه من هذا التوجه لأنه كسر قاعدة الالتزام والهيراركية العتيدة داخل الجماعة، فبعد أن رحبت قيادات الحرس القديم بالفكرة - التى بدت مفاجئة لهم - استناداً إلى الرغبة المعلنة من الجماعة منذ فترة طويلة بتشكيل حزب سياسى يعبر عنها، عادت سريعاً على ضوء التعثر الذى أصيبت به دعوة تأسيس حزب الوسط بنفض أيديهم منها والاعتراض على سلوك العناصر التى أقدمت عليها.

ففى ٢٩ مايو ١٩٩٦ قال مأمون الهضيبى نائب المرشد آنذاك:

«الإخوان لم يطلبوا إنشاء حزب وهؤلاء تصرفوا من أنفسهم، وربما رأوا العدول عن موقفهم بعدما اقتنعوا بأن الخطوة كانت خاطئة، وعموماً كل امرئ مسئول عن نفسه وعليه أن يحدد: ينتمى إلى ماذا، ويشارك فى ماذا؟».

وكانت كلماته تعبيراً عن إحساس الجماعة بأن «شباب حزب الوسط» خرجوا عن الانتماء إليها. إلا أن مشهور المرشد العام الخامس كان أكثر صراحة فى التعبير عن الاستياء من التصرف المستقل الذى فعله هؤلاء الشباب، وقال فى ٢٤ يونيو ١٩٩٦: «الموضوع باختصار يتلخص فى أن بعض شباب الإخوان كانوا قد فهموا خطأ موافقة الجماعة على تأسيس حزب وتصرفوا من تلقاء أنفسهم دون استشارة الجماعة، وأعدوا برنامجاً وجمعوا توكيلات من خلف القيادة وقدموا الأوراق إلى لجنة شئون الأحزاب، وكان ذلك بمثابة مفاجأة للإخوان، فكان القرار ألا شأن لنا بهذا الحزب»(٧).

ولخص القائمون على فكرة حزب الوسط مضمونها فى أوراق مشروع الحزب انطلاقاً من فكرة الوسطية فى الحضارة الإسلامية التى تضم قوى المجتمع المؤمنة بمن فيهم المسيحيون كجزء من تراث هذه الحضارة، وتحاول التوفيق بين التراث الإسلامى والعصر. وحددت الأوراق القواعد التى قامت عليها الفكرة فى ٥ تجليات على حد تعبيرها، الأول هو الإيمان بالانتماء لحضارة متميزة والاعتقاد الكامل بأنها نموذج مستمر، يمر كغيره من النماذج بلحظات الصعود والهبوط، وهو نموذج الوسط، بمعنى أنه الأقرب إلى الاعتدال والتركيب والتعقيد إذا ما قورن بالنموذج الغربى الأوروبى أو بالنموذج الشرقى الآسيوى. والثانى هو وسطية الأساليب واعتدالها، أى التمسك بالأساليب المشروعة والرغبة الحقيقية فى تحقيق النهضة من خلال الوسائل السلمية (رفض العنف). والثالث هو القناعة الحقيقية بأهمية اعتدال المواقف، فلا تفريط ولا إفراط (رفض التشدد). والرابع هو الحفاظ على الثابت من الحضارة الإسلامية (رفض التغريب)، وتقبل المتغير، وهو موضوع التطوير والتحسين استفادة من منجزات الحضارة الغربية. والخامس هو تأكيد دور جيل الوسط نفسه باعتباره يحمل خبرات الماضى وأقدر على التعبير عن المستقبل بالنسبة لحاجات الأمة الإسلامية(٨).

وأما الجماعات الجهادية فبدورها تعرضت للانشقاقات، إلا أن نتيجة هذه الانشقاقات أو تأثيرها لم يتبلور فى الحقيقة إلى شكل يؤكد التحول

الفكرى والسياسى الجذرى إلا مع أواسط التسعينيات. ويرجع تأخر هذه النتائج إلى عدة عوامل، لعل أولها قصر عمر هذه الجماعات مقارنة بجماعة الإخوان المسلمين. فقد ظهرت الانشقاقات مبكراً فيها، لكنها آنذاك لم تؤد إلى تحول فى اتجاه الاعتدال، بل على العكس أدت إلى مزيد من التشدد بسبب حداثة وقصر عمر هذه الجماعة آنذاك، وكون الهدف الرئيسى لها هو سرعة إحداث التغيير، ومن ثم فإنها بذلك ظلت متشددة مستعدة للتضحية بالموارد ومنغلقة على نفسها فيما يتعلق بمراجعة أفكارها، فضلاً عن أنها اعتمدت المنهج «التضحوى» الذى يحمل دلالات إيمانية سامية من ناحية، ويمثل خسائر بشرية مباشرة لأصحابه بتعين أن يقابلها نوع من النضال الثورى. وثانيها أن هذه الجماعات لم تلق بالطبع مناخاً مواتياً من جانب السلطة فيما يتعلق بتوسيع فرص الحياة السياسية مثلما حدث مع الإخوان الذين أتيح لهم دخول البرلمان أكثر من مرة وبتمثيل مؤثر فعلا. وثالثها الأسلوب التنظيمى لبناء مثل هذا النوع من الجماعات، وهو الأسلوب العنقودى الذى يؤدى إلى استمرار ظهور جماعات صغيرة متطرفة، أو ما أسماه قادة هذه الجماعات أنفسهم «اعتماد سياسة تفريخ الجماعات العنقودية»، بمعنى التوسع فى قاعدة الحركيين الذين تدفعهم عقيدة الاستشهاد فى سبيل الله(٩).

كانت جماعة الجهاد قد تعرضت لانشقاق مبكر فى عام ١٩٨١، فعقب اغتيال السادات أعلن عبود الزمر تنصيب نفسه أميراً لتنظيم الجهاد، فرفض الشيخ عمر عبد الرحمن ذلك وأرسل إليه فتواه الشهيرة بأنه لا إمارة لأسير، فرد عليه الزمر بفتوى مضادة هى لا إمارة لضرير. وعلى الرغم من اتفاق الترضية الذى تم بين الاثنين بأن تترك إمارة الفتوى لعمر عبد الرحمن وإمارة الجناح العسكرى للزمر، فإنه تفجرت انشقاقات متتالية فى صفوف الجماعة الجهادية حيث خرج صغار الأمراء عن هذا الاتفاق وظهرت تنظيمات جهادية أخرى صغيرة متفرعة عن الجماعة الأم مثل: الناجون من النار، والشوقيين، والحركيين، وجماعة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

ومنذ النصف الثانى من الثمانينيات أصبح التقسيم الشائع لجماعات الجهاد هو التمييز بين نوعين، الأول هو الجماعة الإسلامية الجهادية (جماعة الصعيد)، وبدورها انقسمت إلى شقين أحدهما يؤمن بمبدأ العذر بالجهل ومن ثم يتسامح مع كل من لم تبلغه دعوة الجهاد إلى أن تبلغه، والثانى يرفض هذا المبدأ، وكلا الشقين جمع ما بين العمل

السياسى العلنى والعمل السرى العنيف. أما النوع الثانى فهو جماعة الجهاد الأم، وبدورها انقسمت إلى شقين أحدهما مثلته جماعة عبود الزمر التى آمنت بالإعداد للعنف والثورة الشعبية على مدى زمني أوسع، والثانى جماعة القمرى وهى جماعة ضمت المتشددين عموماً وآمنت بالعنف المباشر والجزئى على أن يتم بشكل دائم(١٠).

ومع بداية عام ١٩٩٣ حدث تحول مهم فى وضعية جماعات العنف، حيث لم تقتصر الانشقاقات داخلها على خلافات بين قياداتها وبعض الأعضاء غالباً ما كانت تنتهى بالتصفية الدموية للعضو المنشق، بل أصبحت ظاهرة عامة وجدت تعبيرها فى العام التالي فيما أطلق عليه «ظاهرة التائبين» التى وجدت اهتماماً سياسياً وإعلامياً ملحوظاً فى عام ١٩٩٤. ومنذ أواسط التسعينيات بدأ منحنى الخلاف الجذرى والقطيعة بين قيادات الداخل والخارج فى جماعات الجهاد يفعل أثره بسبب الانقطاع التنظيمى من الناحية العملية الذى أتاح فرصة لقيادات الخارج بالحركة المستقلة بعيدا عن إرادة القادة التقليديين فى الداخل، وازدياد حدة المواجهات الأمنية والاعتقالات للعناصر الصغيرة ومطاردة قيادات الخارج أيضا، فضلاً عن فشل مشروع الجماعات الجهادية لإحداث التغيير فى الداخل، وتركز جوهر الخلاف حول جدوى العنف ذاته الذى رفضته قيادات الداخل واستمرت عليه قيادات الخارج.

لقد أسهمت الانشقاقات وعوامل العزلة المجتمعية والحصار الأمنى فى الداخل فى دفع الجماعات الدينية الإسلامية إلى خندق المراجعة وإفساح الطريق لمنهج ورؤى معتدلة فى نظرتهم لدور الإسلام السياسى، لكن كان للعامل الخارجى دوره المؤثر أيضاً فى هذا الاتجاه، فمثلما كان هو من الأسباب الرئيسية لصعود هذه الجماعات من حيث توفير الشحن النفسى والسياسى ومصادر الدعم المادية المختلفة، كان هو أيضاً من أسباب تراجع وضعية هذه الجماعات منذ أواخر التسعينيات، أى أنه بينما وجدت الجماعات نفسها فى أزمة داخلية، وجدت نفسها أيضاً تحت حصار الخارج.

وكان لافتاً للمراقبين أن هذه الجماعات ما كان لها أن تباشر نشاطها بالقوة والتأثير اللذين حدثا فى الثمانينيات والتسعينيات لولا حصولها على أوجه دعم من الخارج بالإضافة إلى ما كانت تحصل عليه من تبرعات من عناصر مختلفة متعاطفة معها فى الداخل. كما اعتمدت هذه الجماعات على أسلوب توظيف عناصرها فى دول الخليج الغنية، ومن

هناك يبعثون بالأموال إلى قادة التنظيمات. وتورطت بعض منظمات الإغاثة وأيضاً برامج التنمية العربية فى أوجه دعم مباشرة للعناصر التى كانت تذهب إلى أفغانستان لقتال السوفيت. وقد حفلت قضايا المحاكمات للجماعات الدينية الإسلامية بإشارات واضحة إلى تلقى عناصرها لأموال من الخارج(١١).

وأدلى العديد ممن تم القبض عليهم فى العمليات الإرهابية التى وقعت منذ بداية عام ١٩٩٢ باعترافات مفصلة أكدت تلقيهم العون والمؤازرة من الخارج وتحديداً من أفغانستان وإيران والسودان، ومن بعض العناصر فى بعض الدول العربية الأخرى التى آوتهم تارة، ويسرت لهم طرق التجنيد العسكرى بالخارج تارة أخرى، ومدتهم بالمال والسلاح تارة ثالثة. وليس هناك أدل من التمويل الذى قام به بن لادن للجماعات الجهادية منذ وجوده فى «بيشاور» قبل اندلاع حرب الخليج الثانية، وعقب عودته لأفغانستان عام ١٩٩٤، وخلال وجوده بالسودان أيضاً قبل ذلك التاريخ.

وقد تكفل الجهد الدولى المكثف الذى حدث بعد هجمات الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ بتجفيف منابع هذه الجماعات من حيث الدعم المالى إلى حد كبير، وذلك من خلال تجميد أرصدة بعض الجهات التى اتهمت بمؤازرة هذه الجماعات، أو البنوك المشتبه فى تورطها بذلك، أو مراقبة تبرعات المراكز الإسلامية الخيرية والحد من نشاطها.

ولم يكن تجفيف موارد التمويل هو العامل الوحيد، بل حدث أيضا تفتيت للعمل العالمى المشترك لهذه الجماعات حتى أصبحت لا تحظى بوحدة فى العمل الخارجى. ففى نهاية ١٩٩٢ تبين مثلاً أن هناك لجنة ارتباط عليا تشرف على الجماعات الإسلامية المتطرفة فى العالم العربى مهمتها دعم نشاطات أعضاء هذه الجماعات فى دول مثل مصر والجزائر وتونس، وضمت هذه اللجنة ممثلين عن الدكتور حسن الترابى زعيم الجبهة القومية الإسلامية فى السودان آنذاك، وراشد الغنوشى زعيم حركة النهضة المحظورة فى تونس، وعباسى مدنى زعيم جبهة الإنقاذ فى الجزائر، وحركة حماس الفلسطينية وجماعة الجهاد المصرية مع تنسيق من اللجنة مع بعض المسئولين فى إيران. وتبين أن اللجنة أقامت تنظيماً دولياً يوازى نشاط التنظيم العالمى للإخوان المسلمين له جناحان، أحدهما دعوى علنى والآخر سرى يتميز بالعنف ويسعى للإطاحة بنظم الحكم. ولعب حسن الترابى دوراً بارزاً فى هذا التنظيم العالمى ضمن خطته لتشكيل ما سماه بالأممية الإسلامية(١٢).

وعلى الرغم من مشاركة الإخوان فى مؤتمرات الأممية الإسلامية فإنهم وقعوا فى صدام معه قبل إعلان هذه الأممية بعدة سنوات، وذلك لأن الترابى الذى كان ينتمى للجماعة قد أعلن تمرده على وصايتها على إخوان السودان، ووصل حد الخلاف إلى أن التنظيم الدولى للإخوان أعلن فصل الترابى من التنظيم. وشعر الإخوان فى مصر أن الترابى بتشكيله الأممية الإسلامية يسعى إلى إزاحة التنظيم الدولى للجماعة من الساحة العالمية ويحل محله، وتزامن مع هذا الصدام الذى أثر على حركة الجماعة فى الخارج، اتهام السلطات لها بأنها على علاقة بجماعات التطرف فى الخارج، وفى ضوء مثل هذه الاتهامات التى تصاعدت ضد الإخوان خاصة بعد محاولة الاغتيال الفاشلة التى تعرض لها الرئيس مبارك فى أديس أبابا عام ١٩٩٦ ضمن إطار وجود صلات للإخوان فى الخارج، تعمدت الجماعة أكثر من مرة أن تنفى وجود التنظيم الدولى لها تماماً، لكن الوقائع كانت تشير إلى ذلك فعلاً من خلال المؤتمرات التى كان يعقدها التنظيم، بل إن الجماعة نفسها اعترفت بوجوده عندما تحدثت أدبياتها عند اختيار مأمون الهضيبى مرشداً عاماً سادساً خلفاً لمصطفى مشهور فى نوفمبر ٢٠٠٢ عن إقرار التنظيم بهذا الاختيار بالإضافة إلى مكتب الإرشاد فى مصر.

ومرة أخرى كشفت الواقعة عن وجود خلافات بين الجماعة والتنظيم العالمى الذى يتولى مرشدها قيادته أيضاً، حيث كان هناك بعض القيادات فى الخارج يريدون اختيار مرشد عام للجماعة من خارج مصر، لكن سرعة قيادة الجماعة فى مصر فى إعلان الهضيبى مرشداً جديداً قطعت الطريق على اختيار بديل له من الخارج، حيث اعتبرت الجماعة أن من حق الإخوان فى مصر الذين أسسوا الجماعة وقادوها طوال تاريخها ألا يخرج منصب المرشد من مصر مطلقاً(١٣). وتردد آنذاك أن الجماعة اختارت شخصية سورية كنائب للمرشد فى التنظيم العالمى فى محاولة لاحتواء مثل هذه الخلافات. وكان خلاف آخر قد تفجر قبل وفاة مصطفى مشهور دلل على ضعف سلطة الجماعة على عناصرها فى الخارج عندما تحدث يوسف ندا الملياردير الإخوانى الذى اتهمته أمريكا بدعم الإرهاب لقناة الجزيرة القطرية بوصفه مفوض العلاقات السياسية الدولية للجماعة، ورد الهضيبى الذى كان نائبا لمشهور آنذاك بنفى أن يكون هناك منصب كهذا أصلاً داخل الهيكل القيادى العالمى، إلا أن مشهور أكد صحة أقوال ندا فتراجع الهضيبى عن موقفه!

لكن الجيل الوسط داخل الجماعة ممثلاً فى الدكتور عبدالمنعم أبو

الفتوح اتخذ موقفاً مستقلاً تماماً، عندما أعلن أن ندا لم يكلف بأية مهمات سياسية من قبل الجماعة، وأنه لا يوجد منصب بهذا الشكل داخل الهيكل القيادى. كما أعلن اختلافه الشديد مع ما قاله ندا بخصوص استخدامه لأسماء عدد من قيادات الإخوان فى الترويج لبنك التقوى دون أن يكونوا مساهمين حقيقيين فى البنك، ورفض أبو الفتوح أن يستخدم أحد اسم الجماعة فى الهجوم على الحكومة المصرية(١٤)، كما دلل هجومه على ندا على رغبة هذا الجيل فى إبعاد أى شبهة بصلة للجماعة مع أى نشاط إرهابى.

ولم تكد جماعة الإخوان تتخلص من تداعيات ارتباطها بالأممية الإسلامية فى عهد الترابى أواسط التسعينيات، أو من خلافاتها مع التنظيم الدولى عند اختيار المرشد الجديد عام ٢٠٠٢، حتى وقعت فى صدام مع المملكة العربية السعودية صاحبة الدعم الرئيسى لها عبر عقود طويلة، نتيجة مراجعة المملكة لمواقفها من مثل هذه الجماعات ضمن التخلص من الاتهامات الغربية لها بدعم الإرهاب التى تصاعدت بعد أحداث ١١ سبتمبر. فلأول مرة شن وزير الداخلية السعودية الأمير نايف بن عبدالعزيز هجوماً حاداً على الإخوان المسلمين فى حديث أدلى به لصحيفة «السياسة» الكويتية وأعادت نشره صحيفة «الشرق الأوسط»، وفيه قال بالحرف الواحد: «أقولها من دون تردد إن مشكلاتنا وإفرازاتنا كلها وسمها ما شئت جاءت من الإخوان المسلمين».

وأشار وزير الداخلية السعودية إلى أن المملكة حفظت لعناصر الإخوان حياتهم وقدمت لهم الوظائف وفرص العمل فى الوقت الذى كانت تقام لهم المشانق فى عدة دول عربية، لكنهم لم ينسوا ارتباطاتهم السابقة وأخذوا يجندون الناس وينشئون التيارات وأصبحوا ضد المملكة، وقال: «كان عليهم ألا يؤذوا المملكة ،إذا كانوا يريدون أن يقولوا شيئاً عندهم، يقولوه فى الخارج وليس فى البلد الذى أكرمهم»(١٥).

وعند اختياره مرشداً عاماً للإخوان علق الهضيبى على هذا الاتهام بأنه غير صحيح، وأكد أن الجماعة لم تعمل فى أى يوم على إيذاء السعودية، ولم يصدر منهم إلا الحب والإخلاص للمملكة، ولم يحاولوا تشكيل جماعات إخوانية فيها حيث كان هذا خطا أحمر مهما التزموا به فى المملكة(١٦).

ونقلت صحيفة «القدس العربى» التى تصدر فى لندن فى ٢٠/١٢/٢٠٠٢ عن «آفاق عربية» الجريدة المعبرة عن الإخوان المسلمين رد

لاشين أبو شنب على تصريحات وزير الداخلية السعودية وفيه قال: «أما الإخوان المسلمون مصريين وغير مصريين فقد قاموا بدور مهم جداً فى تنمية المملكة خاصة فى مجال التربية والتعليم والثقافة الإسلامية، حيث أدوا دوراً كبيراً فى إنشاء المعاهد والكليات والتدريس فيها، وتأليف الكتب ووضع المناهج الدراسية لأبناء المملكة فى وقت لم يكن فى المملكة من يستطيع القيام بهذا الواجب.. ولا أبالغ إذا أعلنت أن الإخوان المسلمين هم أصحاب فكرة إنشاء الحرس الإسلامى للدفاع عن العقيدة والمقدسات، والذى تحول فيما بعد إلى الحرس الوطنى بالمملكة». إلا أن رد أبو شنب فى الحقيقة يؤكد الاتهام الذى وجهته السعودية للإخوان مع اختلاف فى فهم المقصود من الدور الذى قامت به الجماعة هناك. فالمملكة أصبحت بعد أحداث ١١ سبتمبر تعتبر أن هذه المناهج الدراسية لم تعد مقبولة لأنها هى التى فرخت عقول التشدد فى السعودية، وأن دور الجماعة هناك أوجد مناخاً عاماً أسهم فى بروز العناصر التى ارتبطت بالجهاد والعنف. وقد سكتت عن هذا النشاط فى السابق عندما لم تكن فى صدام مع الولايات المتحدة، وأما بعد أن حدث هذا الصدام عقب أحداث ١١ سبتمبر فإنها انقلبت على هذا المناخ ومن ثم على الإخوان.

وأما الجماعة الإسلامية الجهادية فإنها كانت أكثر تعرضاً للحصار الخارجى مقارنة بما حدث للإخوان، ليس فقط بحكم اختلافهما من حيث التوجه حيث تؤمن الأولى بالعنف بينما ترفضه الثانية، والجماعة العنيفة من الطبيعى أن تكون أكثر تعرضاً للحصار الخارجى فى ظل ما تمثله من تهديد مباشر، وإنما لأن الجماعة الإسلامية الجهادية خسرت قوتها فى الخارج فعلاً بعد أن استطاع أيمن الظواهرى تزعم تنظيم الجهاد وقيادة عمليات العنف وانشقاقه تماماً عن قيادات الداخل، وبعد أن تشكلت الجبهة العالمية لمقاتلة اليهود والنصارى عام ١٩٩٨ التى رفضت جماعة الداخل الارتباط بها. وقد أصبحت هذه الجبهة هدفاً عالمياً للتصفية بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١.

## المبحث الثانى

# صدمة الثلاثاء الأسود

كانت أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ التى أصبحت معروفة بـ«يوم الثلاثاء الأسود» ، صدمة لأمريكا والغرب من ناحية، وللعالم الإسلامى من ناحية أخرى، بغض النظر عن رد الفعل عليها المتباين بين الجانبين والذى شكل استقطاباً وتعارضاً فى قراءة هذه الأحداث وما ترتب عليها من نتائج. كانت صدمة لأمريكا والغرب لأنه كما سبق القول كان التفكير السائد قبل هذه الأحداث هو انحسار موجة العنف للجماعات الإسلامية المتشددة والتبشير بانتهاء ما سماه الغرب لعقود مضت «الأصولية الإسلامية»، فضلاً عن حالة الزهو التى شعرت بها أمريكا على المستوى العالمى بعد انفرادها بقيادة العالم وثقتها فى أنها أصبحت فى مأمن من أية أخطار خارجية أو تهديدات تمس أمنها القومى فى الداخل. ثم جاءت هذه الأحداث لتسقط كل هذه الحسابات وهزت من حالة الثقة بالقوة التى كانت تشعر بها واشنطن.

لكنها كانت صدمة للعالم الإسلامى أيضا من منطلقات مختلفة تماماً. فلم يكن أحد يصدق أن هناك قوة إسلامية معينة يمكن أن تقوم بهجوم مثلما حدث على مركز التجارة العالمى وتهز أركان الأمن القومى الأمريكى. ولا يخفى أحد أن رد الفعل الإسلامى الأول اتسم بالذهول وعدم التصديق وتأخر بضعة أيام للتعبير عن موقف الدول الإسلامية من هذه الهجمات، وهو ما كان بدوره عاملاً من عوامل الاستياء الأمريكى من العالم الإسلامى الذى فسرته واشنطن آنذاك على أنه علامة على الرضا! وتطوع خبراء وكتاب إسلاميون لإبعاد شبهة الأحداث عن جماعة أسامة بن لادن منذ الأيام الأولى التى تلت تلك الأحداث، وكتب الكاتب الإسلامى فهمى هويدى بعد نحو أسبوعين يدحض هذا الاتهام ويقول: «لا تزال هناك العديد من التساؤلات الحائرة حول هوية الفاعلين، وفى العالم العربى والإسلامى على الأقل فإن الرواية والترجيحات الأمريكية ليست مقنعة،

وثمـة ثقـة شـديدة حـتى بين الخـبـراء فـى أن الفـاعلين ليـسـوا عـربا أو مـسلمين، ثم إن هناك قـرائن عـدة على دور لجـهـاز المخـابرات الإسـرائيلية فـى العمليـة».

وراح هويدى يدلل بشواهد استنتاجية (وليست وقائع) واستناداً إلى دراسـة وصلته من الدكتور أحمد حسين مأمون أحد أقطاب الهندسة والصناعـة فى مصـر بأن الفاعلين لا يمكن أن يكونوا عـرباً أو مسلمين لأن حدثا كهذا يحتاج إلى ترتيب عبقرى وعقليات متخصصة ومحترفة فى المجـال هـى ليـست بـأى حـال من الأمـة العـربيـة أو الإسـلاميـة، ورجـحت الدراسـة أن يكون الذين قـاموا بالعملية جماعة دينية متطرفة فى الغرب مسيحية أو يهودية من أولئك المهووسين الذين يعتنقون أفكاراً مشوهة من قبيل تلك التى تنادى بالاستعداد لعودة المسيح وانتصاره على الشر لإقامة السلام فى الأرض وبناء الهيكل(١٧). كما أن الكاتب الكبير محمد حسنين هيكل رجح أن يكون من قـامـوا بالعملية جماعة صربية متطرفة(١٨)، وراح البعض الآخر يتهم جماعات أمريكية متطرفة أيضا.

إلا أن كل ذلك بالطبع ثبت خطؤه خاصة بعد أن أعلن أسامة بن لادن فـى أشرطته التليفزيونية التى بعث بها إلى قناة الجـزيرة مسئولية جماعته عن العـمليـة وبدأها فى ٧ أكـتـوبر ٢٠٠١، وبعـد أسـابيع قليلة تراجـعت النظـرات التى تحـدث عنهـا بعض الكتاب العـرب والمسلمـين بأن العـمليـة ليست من صنع القاعدة وجماعة بن لادن.

ولم تقتصر الصدمة على الجانب العربى والإسلامى فى عدم تصديق قيام جماعة إسلامية بهذه الهجمات، بل جاءت الأحداث على عكس الخط العـام الذى كان قد بدأ يتأسس بعد حرب الخليج الثانية بمد الجسور مع الولايات المتحدة وتعزيز حل المشكلات بينهما بالتفاوض والطرق السلمية والحوار فى إطار إقامة تعاون أوثق فى المستقبل. وصحيح تماماً أنه كان هناك استياء عام من السياسة الأمريكية وإحساس بالخطر من الهيمنة الأمريكية، لكن هذا الإحساس شـىء وآلية التعامل معه كانت شيئا آخر، تلك الآليـة التى تركـزت فـى ضـمـان عـدم إغـضـاب الإدارات الأمـريكيـة ومـحـاولة احـتـواء سـيـاسـاتهـا التوسـعـية وليس الصدام مـعهـا. ثم جاءت الأحداث لتنقل هذا الوضع إلى النقيض، أى الإعلان عن بداية مرحلة من الصدام ورفض التعاون، وهـى مرحلة لم تكن البلاد العربية والإسلامية قد فكرت فيها أو تحسبت لها، فإذا بها تجد نفسها مضطرة للتعامل بآلايات تصادمية لم تكن جاهزة حقاً للقيام بها.

وأدى هذا التحول الفجائى فى الآليات بالنسبة لاحتواء الخلافات الأمريكية - العربية إلى شكل آخر من الصدمة التى أصابت العالم الإسلامى والعربى من هذه الأحداث، وهو الشكل المتعلق بالخوف من النتائج المترتبة عليها. فقد ساد الانطباع مبكراً بأن الانفعال والرغبة فى الانتقام هى التى ستكون سمة رئيسية فى السياسة الأمريكية تجاه العالم الإسلامى، وتحديداً ضد كل صور الإسلام السياسى. فالمسألة لم تكن ستقتصر على محاربة تنظيمات الإسلام السياسى وفك بنيتها التحتية، وإنما فى الصدام مع الإسلام نفسه. وشعرت كل مؤسسات الإسلام السياسى وغير السياسى أيضا أن المواجهة هذه المرة ستكون ضد حركة الانبعاث الإسلامى بإجمالها وضد أى مشروع إسلاموى مستقبلى، سواء كان متشدداً أو معتدلاً.

وبينما كانت الأنظمة الإسلامية قد ارتاحت إلى صور الحصار لتيار العنف وتخفيف وهج الإسلام السياسى الذى تصاعد منذ أواسط السبعينيات، وجدت نفسها أمام احتمال تصعيده مجدداً فى الداخل والخارج معاً كرد فعل انتقامى من الانتقام الأمريكى نفسه، وحيث إنها لم تكن مستعدة للصدام مع واشنطن كما سبق القول فقد أدت صدمة الأحداث إلى إحساس مزدوج لم تستطع هذه الدول الفكاك منه، فمن ناحية هى ضد الهجمة الأمريكية بكل صورها لأنها هجمة ظالمة، ومن ناحية أخرى لا تستطيع كبح جماح الشعور الإسلامى الشعبى المتدفق فى اتجاه التشدد بسبب هذه الهجمة وعليها مجاراته والسماح له بالعمل للتنفيس عن هذا الشعور، فى الوقت نفسه عدم السماح لهذا المناخ بأن يقوى مجدداً شوكة جماعات العنف ضدها مباشرة فى الداخل.

وكانت تعليقات مأمون الهضيبى نائب المرشد العام للإخوان وقت هذه الأحداث، معبرة فى واقع الأمر عن هذا الموقف المعقد وعن التصور المستقبلى لما سيكون عليه حال الحركة الإسلامية، حيث جمعت بين هدف استمرار صعود تيار الإسلام السياسى مع تعديل آلياته فى الوقت نفسه. وفى هذا قال الهضيبى - الذى كان أيضاً المتحدث الرسمى باسم الجماعة - «الحركات الإسلامية سوف تقوى بعد أحداث ١١ سبتمبر وسيقوى لديها الإحساس بضرورة التمسك بالمفاهيم الإسلامية الصحيحة والوسطية، فالتاريخ يثبت أن الإسلام الوسطى هو الصحيح وهو الدائم على عكس الحركات المتعصبة فهى تنتهى وتندثر سريعاً، وأما التيار الجهادى فى الحركة الإسلامية المعاصرة فإن أصحابه يعودون سريعا إلى الوسطية

وسوف يعلنون تخليهم عن أفكارهم المتعصبة فى المستقبل القريب»(١٩).

وفى دراسة عن الحركات الإسلامية وأحداث ١١ سبتمبر ضمناها فى التقرير الاستراتيجى العربى الذى صدر عن مؤسسة الأهرام عام ٢٠٠١، عرض لرد فعل هذه الحركات على صدمة الثلاثاء الأسود ومضامين خطاباتها فى هذا الشأن، وهى فى إجمالها تعكس الموقف المتأزم الذى وجدت هذه الحركات نفسها فيه واضطرارها إلى التحصن بموقف الدفاع، بل والدفاع السلبى أساساً، أى الاقتصار على تبرير ما حدث بتوجيه الاتهامات أساساً إلى السياسة الأمريكية باعتبارها السبب الرئيسى وراء انفجار موجة الكراهية بين الجانبين: الولايات المتحدة والعالم الإسلامى(٢٠).

قلنا فى هذه الدراسة إن المسلمين وجدوا أنفسهم بوجه عام فى موضع الاتهام فور وقوع هجمات ١١ سبتمبر، كما شعروا بأن هناك تصميماً أمريكياً منذ الوهلة الأولى على توجيه أصابع الاتهام لهم إجمالا عما جرى، ودون تحديد لطرف بعينه أو تقديم دلائل مقنعة على هذا الاتهام. ولم يمر وقت طويل حتى حصرت الولايات المتحدة رسمياً المسئولية فى شخص أسامة بن لادن وتنظيم القاعدة الذى تزعمه فى أفغانستان، غير أن توالى الاتهامات الرسمية والإعلامية فى بلدان أوروبا وفى الولايات المتحدة للمسلمين عامة وللإسلام، باعتبارهم مجتمعات تميل إلى العنف وتولد الإرهاب، أسهم أكثر فى زيادة حدة الشعور بالظلم لدى المجتمعات الإسلامية التى اعتبرت بدورها السياسة الأمريكية المنحازة دوماً لإسرائيل هى السبب الأصيل فى حالة الكراهية للسياسة الأمريكية.

وبينما حرصت القوى الإسلاميةباتجاهاتها المتنوعة على ضبط النفس والإسراع بدرء التهمة الأمريكية عن الإسلام والمسلمين، وبتأكيد أن جوهر الإسلام وتعاليمه تحرم بصورة قطعية مثل تلك الهجمات التى تعرضت لها الولايات المتحدة، كانت مشاعر الغضب بين صفوف الرأى العام الإسلامى قد أخذت طريقها إلى الشوارع، وبدا بن لادن لدى هذه المجتمعات فى صورة «البطل» أو المخلص من ظلم السياسة الأمريكية. وتعمق هذا الإحساس يوماً بعد يوم بعد الهجمات مباشرة على ضوء التحرش بالجاليات الإسلامية فى أمريكا وبعض الدول الأوروبية من جانب المواطنين الغربيين، كما عمر البريد الإلكترونى للكثيرين من المسلمين فى الغرب بسيل من الرسائل العدوانية التى ولدت إدراكاً لدى الكثير من المسلمين بأن الأمور قد تتطور إلى مواجهة تاريخية، تشبه ما جرى إبان

الحروب الصليبية بين الإسلام والغرب. وبعد نحو أسبوع من وقوع الهجمات تشكل أول معالم المواجهة بين الجماعات الإسلامية والولايات المتحدة حيث حصرت الأخيرة المسئولية فى بن لادن وتنظيم القاعدة، واعتبرت أن الجماعات الإسلامية خطر لا يهدد أمريكا فحسب، بل العالم أجمع، وأن من لا يقف مع أمريكا يكون بالضرورة فى صف بن لادن.

ولم يخل هذا التشخيص من دفع العالم الإسلامى فى مجمله فى صف «العدو» دون الاكتراث بأن هناك من هم داخل العالم الإسلامى ممن يعارضون العنف و«الإرهاب»، ويدينون ما فعله تنظيم القاعدة، لكنهم يختلفون مع السياسة الأمريكية. وساد الاعتقاد لدى الكثيرين فى العالم الإسلامى بأن أمريكا تدبر للهجوم على أفغانستان كانتقام لما حدث فى نيويورك وواشنطن، وأن مسألة القبض على بن لادن أو طرده من أفغانستان ما هى إلا ذريعة للهجوم المتوقع. وتعامل المسلمون مع الموقف بشكل احترازى لا يخفى الرغبة فى التخلص من الاتهام، إلى أن وقعت الحرب فعلاً.

وبعد ساعات قليلة من بدء العمليات العسكرية الأمريكية ضد أفغانستان فى ٧ أكتوبر ٢٠٠١، خرج بن لادن عن صمته منذ بداية الأحداث وفاجأ الجميع عبر شريط تليفزيونى بثته قناة «الجزيرة» الفضائية، وطرح تحليله لما جرى وسماه بالهجمة الأمريكية الصليبية على العالم الإسلامى. وفى الشريط المسجل ظهر بن لابن بين اثنين من مساعديه هما أيمن الظواهرى (المصرى) وسليمان أبو غيث (الكويتى) أمام مدخل أحد الكهوف، رغبة فى تأكيد طابع البساطة والتقشف فى حياة زعيم القاعدة ورجاله، وتذكيراً للمشاهدين بلمحات من حياة المسلمين الأوائل وهم فى بداية المواجهة مع كفار قريش. وقد جاءت عبارات القيادات الثلاث لتصب جميعا فى رسالة إعلامية هدفت إلى تشخيص ما يجرى باعتباره حربا إسلامية دفاعية تخوضها هذه الطليعة بقيادة بن لادن لإحياء الإسلام والعودة به إلى صورته النقية التى كان عليها أيام النبوة، ومن ثم فهى من وجهة نظر بن لادن ورفاقه حرب مقدسة لنصرة الإسلام وتخليصه من كل هزائم الماضى الطويل ضد قوى الكفر التى تشمل الغرب و«المنافقين» من المسلمين المؤيدين له، وذلك بهدف تأليب الرأى العام الإسلامى على حكوماتهم وطلبا لنصرتهم وتأييدهم.

وأبرز ما جاء فى بيان بن لادن - الذى اعتبر اعترافاً صريحاً بمسئوليته

هو وجماعته عن أحداث نيويورك وواشنطن - أن المسلمين أصبحوا فى حالة من الذل والمهانة والاستضعاف لا مثيل لها، وأن «ما تذوقه أمريكا اليوم هو شىء يسير مما ذقناه - أى المسلمون - منذ بضعة وثمانين عاما» فى إشارة إلى تمزيق العالم الإسلامى بعد الحرب العالمية الأولى وما تبعه ذلك من سقوط الخلافة الإسلامية.

كما تضمن البيان أن ما حدث فى نيويورك وواشنطن كان من أجل فلسطين والعراق، باعتبار حالة المهانة التى يتعرض لها المسلمون فى البلدين، وأن الولايات المتحدة تتحمل مسئولية حالة الذل والمهانة هذه التى يعيشها المسلمون حيث تؤيد إسرائيل فى عدوانها على بعض الشعوب الإسلامية، ولتاريخها الطويل فى العداء للإسلام، ولقيامها بتأليب الدنيا على نظام إسلامى هو طالبان والقاعدة يريد أن يقدم الإسلام فى نموذجه الصحوى المطلوب، وأن أمريكا وشعبها لن يعيشوا فى أمن قبل أن يعيشه المسلمون فى فلسطين، وقبل أن تخرج «جميع الجيوش الكافرة» من أرض محمد صلى الله عليه وسلم.

لقد اهتمت الجماعات الإسلامية الجهادية بالجوانب السياسية فى المواجهة التى فجرها بن لادن وتنظيمه مع الولايات المتحدة والغرب وتداعيات هذه المواجهة، خاصة أن مضامين دعوته الفكرية متوافقة تماماً مع فكر هذه الجماعات التى تركز على الجهاد وتكفير النظم الغربية وكذلك المحلية. كان المغزى السياسى فى بيان بن لادن داعياً للجماعات الإسلامية المختلفة إلى الدخول فى حرب عالمية مع الولايات المتحدة والدول الحليفة لها لإلحاق هزيمة سياسية بها تفتح الطريق إلى استعادة الخلافة الإسلامية، ولكن للحق فإن الجماعة الوحيدة من الجماعات المصرية التى تبنت هذا التوجه هى جماعة «الجهاد» بقيادة أيمن الظواهرى. بل يمكن القول إن تأثير الجهاديين على توجهات الحركات الأفغانية كان من التحولات المهمة فى هذه التوجهات، ودونه ما كانت أقامت تنظيم القاعدة ولا وجد بن لادن طريقه إلى الدور الذى حظى به فى تاريخ الحركات الإسلامية.

وربما يجد المتابعون لحركات العنف الإسلامية شيئا من الغرابة فى إمكان الالتقاء بين فكر المجاهدين الأفغان على تنوع فصائلهم، وبين فكر الجهاديين من جماعات العنف التى عرفناها فى المنطقة العربية. فالحركات الأفغانية سلفية تقف عند الظواهر والقشور والرموز الدينية البسيطة، وهى دعوة دفاعية بالدرجة الأولى لم تلجأ إلى السلاح إلا

لمقاومة التدخل الأجنبى فى شئونها. والجماعات الجهادية لها جذورها السلفية أيضاً، لكنها تتعدى ذلك بكثير من حيث الاعتقاد الكامل فى تغيير المجتمعات جذرياً وحالاً دون إرجاء، وبالعنف لإقامة دولة إسلامية لا تقف عند ظواهر الدين كما فعلت الحركات الأفغانية، كما أنها معادية تماماً للاتجاهات التقليدية على الساحة الدينية الإسلامية. وهذه الفوارق الكبيرة كان من المتوقع أن تباعد بين الحركات الأفغانية وجماعات الجهاد، لكن الشاهد منذ الغزو السوفيتى لأفغانستان عام ١٩٧٩، أن الأمور اتجهت إلى العكس حيث التعاون والعمل المشترك.

فقد احتضنت الحركات الأفغانية الآلاف من الجهاديين العرب الذين أصبحوا يعرفون بالأفغان العرب، وسمحت لهم بالتدريب على أرضها وشاركوا معها فى الأعمال العسكرية ضد السوفيت، ثم ارتضت انطلاقهم من أراضيها للقيام بعمليات فى الخارج، وكان بإمكانها بعد انتهاء الغزو السوفيتى أن تخرجهم منها. ولكن علينا أن نتذكر أن نشاط هؤلاء الجهاديين على المستوى العالمى تزايد منذ أوائل التسعينيات وتعمق بشكل حاد ضد الغرب والولايات المتحدة تحديداً بعد وصول طالبان للحكم عام ١٩٩٤، وعودة بن لادن مرة أخرى إلى أفغانستان آنذاك قادماً من السودان. وخلال السنوات الخمس الممتدة من ١٩٩٤ حتى ١٩٩٩ تحول تنظيم القاعدة الذى كان فى البداية مكتباً لتقديمً الخدمات للمجاهدين إلى المركز الذى تشن منه جماعات الجهاد حربها الجديدة ضد الغرب تحديداً خاصة مع إعلان قيام الجبهة العالمية لقتال اليهود والنصارى عام ١٩٩٨ بقيادة بن لادن والظواهرى، وقبلت طالبان بكل ذلك ووفرت الملاذ والمساعدة لبن لادن وقاعدته، وكان بن لادن من أشد المقربين للملا عمر قائد طالبان الذى عينه فى مجلس الشورى لطالبان، وقد كان الوحيد غير الأفغانى فى هذا المجلس. ومن المنطقى أن يكون بن لادن قد أطلع الملا عمر على التوجهات الجديدة لحركات العنف الإسلامية وأقنعه بها، والأهم من ذلك ما كان لبن لادن أن يتبنى مفهوم الجهاد إلا بتأثير من أيمن الظواهرى الذى نقل خبرة الجماعة الجهادية لتنظيم القاعدة.

فى هذا الإطار كانت البيانات الصادرة عن بن لادن وطالبان تصب فى المغزى السياسى الذى أراد له أن ينتشر بين الجماعات الإسلامية على المستويين العالمى والمحلى أيضا. لكن كما سبق القول لم ينحصر هذا التأثير فيما يتعلق بالموقف من أحداث ١١ سبتمبر إلا فى الجماعة الجهادية المصرية وليس فى الجماعات الأخرى فى المنطقتين العربية

والإسلامية التى يمكن القول بأنها فوجئت بزخم المواجهة التى فجرها بن لادن باستثناء الجماعات المسلحة فى الجزائر التى تفرخت عن الأفغان العرب المتأثرين بفكر الجهاد. لذلك فإن أهم سمة ميزت رد فعل الجماعات الإسلامية على وجه العموم من أحداث ١١ سبتمبر أنه جاء دفاعياً، فبدلاً من أن تتخذ رد فعل هجومياً يشاطر بن لادن دعوته وأفكاره فى مواجهة الغرب «الكافر»، اتخذت رد فعل دفاعياً لتحمى نفسها من تأثير هذه المواجهة، وهو ما تبلور فى ثلاثة محاور رئيسية:

**الأول** : الخطاب الدعائى المعادى للسياسية الأمريكية تحديداً، لكن مع تجنب تصعيد المواجهة مع النظم المحلية.

**والثانى** : تفنيد الخطاب الأمريكى والغربى الذى يتهم هذه الجماعات بالإرهاب فى مسعى لتجنب القمع الخارجى أو الداخلى، بمعنى أنها فى أغلبها أرادت أن تنأى بنفسها عن التداعيات السياسية للحملة التى قادها بن لادن وأنصاره.

**والثالث** : أن هذه الجماعات لم ترفض فقط الهجوم على أفغانستان، وإنما رفضت توسيع نطاق الحرب لتشمل دولا عربية وإسلامية أخرى خاصة أن الحملة الأمريكية ضد الإرهاب بات واضحاً أنها تهدف إلى ضرب تجمعات الجماعات الإسلامية النشيطة بما فيها الجماعات التى تتخذ من المقاومة المسلحة طريقاً للصراع مع إسرائيل.

وقد لوحظ فيما بعد أن الولايات المتحدة عندما جددت قائمتها الخاصة بما تسميه المنظمات الإرهابية، كان ٢٠٪ من القائمة الجديدة تضم منظمات فلسطينية، فى حين كان نصيب المنظمات العربية الأخرى وهى لبنانية وجزائرية ومصرية نحو ١٠٪. وهكذا ضمت القائمة الجديدة الصادرة عام ٢٠٠٣ جماعة «أبو نضال» الفلسطينية وحركتى حماس والجهاد الإسلامى الفلسطينيتين، والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين - القيادة العامة، وكتائب شهداء الأقصى (الجناح العسكرى لحركة فتح الفلسطينية)، بالإضافة إلى حزب الله، والجماعة الإسلامية المصرية، وحركة الجهاد المصرية، والجماعة السلفية للدعوة والقتال الجزائرية، والجماعة الإسلامية المسلحة الجزائرية، وعصبة الأنصار اللبنانية، وجماعة أبو سياف الفلبينية، وحركة المجاهدين الباكستانية، ومجاهدى خلق الإيرانية، وتنظيم القاعدة، والحركة الإسلامية الأوزبكستانية، وجيش محمد الباكستانى، والجامعة الإسلامية فى جنوب شرق آسيا، وعسكر الطيبة الباكستانية(٢١).

وعقب إعلان الولايات المتحدة أن جماعة الإخوان المسلمين تدخل طرفاً فى معركتها ضد الإرهاب، استناداً إلى وجود صلة بين الجماعة وبنك التقوى الذى تم تصنيفه مؤسسة مالية تساعد الجماعات الإسلامية العنيفة، شنت الجماعة هجوماً حاداً ضد الولايات المتحدة نافية أى صلة لها بهذا البنك، واعتبر مسئولون كبار فى الجماعة أن هذا الاتهام دليل على تخبط الأمريكيين، وأن توسيع الحملة ضد الإرهاب «لتشمل الجماعات الإسلامية السلمية» يمثل طامة كبرى على أمريكا، لأن اتهام الإسلاميين قبل إجراء أى تحقيقات جعل الشعوب العربية والإسلامية ترتاب فى التوجهات الأمريكية.

وبوجه عام فإن حصيلة مواقف عناصر الحركة الإسلامية من جماعات دينية سياسية وغير سياسية، بل ومؤسسات دينية رسمية وشخصيات إسلامية مستقلة كشفت عن عدة استنتاجات مشتركة. فمن ناحية أولى ظهر أن المسلمين ممثلين فى كل هذه الأشكال التنظيمية أو المؤسسية يعرفون ما يريده الطرف الآخر (أى الخصم)، لكنهم يختلفون حول ما يريدون هم أن يفعلوه. فدون البغض والنقد الشديدين للسياسة الأمريكية لم يكن هناك مشروع إسلامى بديل متكامل للتعامل مع كل عناصر الموقف المعقد والمتشعب الذى طرحته الهجمات على الحركة الإسلامية، حيث انحصر رد الفعل الإسلامى فى مجالات: الإعلام، والتوضيح، والتثقيف، والتوعية، دون أن يتحول إلى سلوك يتسم بالمبادرة الخلاقة والاجتهاد الحقيقى.

ومن ناحية ثانية غلب منطق الدفاع والتبرير للرؤى الإسلامية التقليدية المكررة فى مثل هذه المواجهات مع الغرب، وبدت وكأنها أقل كثيرا من حجم الضغط الخارجى، وأقل من حجم التأثيرات السلبية التى لحقت بالإسلام ومجتمعات المسلمين ككل، حيث لم يظهر إجماع على رؤية محددة جديدة أو استراتيجية لها قواسم إسلامية مشتركة تتجاوز هذه الحملة.

ومن ناحية ثالثة أنه على الرغم من قسوة التشويه الذى لحق بالإسلام كدين وبالمسلمين كمجتمعات، لم يحدث على الصعيد العملى تحرك إسلامى جماعى مؤثر يعمل داخل الأوساط الغربية لتصحيح هذه الصورة النمطية المشوهة التى سادت كل أدوات الإعلام الغربى والأمريكى وكان لها دورها فى القرارات والتجمعات الدولية ذات الصلة بالحرب على ما يسمى الإرهاب.

ومن ناحية رابعة ظهر تباين داخل الحركة الإسلامية فيما يتعلق بشكل الاستجابة ورؤية بعض القضايا الحيوية، فالجماعات الإسلامية كانت معنية أساسا بإبعاد تهمة المسئولية عن ارتكاب هجمات ١١ سبتمبر لكى تتجنب العواقب السياسية والحد من نشاطها، والمؤسسات الدينية كانت معنية بتعزيز الموقف الرسمى للحكومات وبيان أوجه الشرع فى الموقف من الإرهاب والجهاد من منطلق تبرئة الذمة.

ومن ناحية خامسة ساد الاتفاق على أن الجماعات الإسلامية العنيفة تعرضت فعلاً من الناحية التنظيمية لضربات قوية فى ظل هجمات ١١ سبتمبر، بما أشر لتراجع نشاط هذه الجماعات، وذلك نتيجة سياسة دولية نشيطة قوامها تجفيف منابع التمويل والقبض على العناصر القيادية، فضلاً عن اختفاء الزعامات عمليا، سواء بالقتل أو بالحصار.

ومن ناحية سادسة ساد اتفاق أيضاً بين الإسلاميين على أن جماعات العنف الإسلامية يجب أن تختفى وأنه يجب إعلان البراءة من هذه الجماعات وإجبارها على نبذ العنف لو أرادت أن يكون لها حظ من البقاء سياسياً مستقبلاً، وبالمقابل تنامى الاعتقاد بأن الإسلام المعتدل سينتعش ليس فقط استناداً إلى تجميد نشاط جماعات العنف، بل لأن الحكومات باتت تميل إلى تشجيع الإسلام الوسطى.

ومن ناحية سابعة فإن القضية الفلسطينية وجدت نفسها محشورة قسراً وعنوة فى هجمات الحادى عشر من سبتمبر، فقد التصقت منذ البداية فى أذهان الرأى العام وهو يشكل ردود أفعاله من هذه الهجمات منذ بدايتها، وذلك بغض النظر عن أنها وردت فى رسائل بن لادن المتكررة، مما أظهر أن الظلم اللاحق بها من جانب إسرائيل وانحياز الولايات المتحدة لها، هو سبب رئيسى لتأجيج الصراع بوجه عام بين الإسلام والغرب، وأحد العوامل المهمة وراء إيجاد المناخ الذى تنمو فيه اتجاهات وجماعات إسلامية تميل بقوة إلى توظيف العنف.

## المبحث الثالث

# التنسيق مع القوميين

حدث تطور مهم منذ النصف الثانى للثمانينيات بين أهم تيارين مؤثرين فى الساحة السياسية العربية، وهما التيار القومى العربى، والتيار الإسلامى، فقد بدأت الخيوط تتلاقى لتشكل نوعاً من التنسيق غير المسبوق بينهما وهما اللذان كانا لسنوات طويلة على خصام دائم. لن ندخل فى تاريخ الخلاف بين الجانبين على المستوى السياسى والفكرى بالتفصيل، وإنما يمكن القول إن كليهما من حيث الجوهر يختلف من حيث أساس الدعوة، فبينما يعتبر الإسلاميون الدين الإسلامى رابطة عالمية تسمو فوق الطوائف والأصول العرقية، وهو الذى يتعين أن يكون رابطة العقد لأى اتجاهات سياسية وطنية، فإن القوميين يعتبرون العرب بتاريخهم المستقل ولغتهم العربية وأصلهم العرقى، يمكنهم العمل معاً ضمن رابطة واحدة هى القومية العربية.

وبينما تظل الدعوة الإسلامية دينية فى جوهرها فإن الدعوة القومية علمانية فى جوهرها، ولم تنجح محاولات المجتهدين على مدى زمن طويل فى إيجاد لحمة سياسية وحتى فكرية بين الجانبين، وعلى الرغم مما روجه البعض لفكرة العروبة بوصفها إحساساً عاما يشعر به الجميع إسلاميين أو قوميين أو حتى ليبراليين وقوميين عربا منطلقا من التراث الحضارى الإسلامى الذى زود الجميع برموز واحدة فى الفكر والحوار والعمل المشترك والتصدى لأخطار مشتركة، إلا أن هذه الفكرة ظلت عاملاً مهدئاً فقط للخلاف الجذرى بين التيارين الإسلامى والقومى، ومخرجاً فى بعض الأوقات لتوسيع فرص الحركة والعمل السياسى لأى منهما فى الشارع العربى دون أن تكون بالضرورة دليلاً على الاتفاق والتلاحم الكامل. وقد شهد التاريخ السياسى للمنطقة صداماً واضحاً بين عبد الناصر والإخوان فى مصر، أو بمعنى أوسع فكر ثورة يوليو ١٩٥٢ الممتد منذ ذلك الوقت، وفكر الإخوان، وكذلك بين الجانبين من حيث العمل السياسى

نفسه، حيث اعتبر كل منهما نفسه بديلاً عن الآخر وأحق بتوجيه الحياة السياسية ليس فى مصر وحدها بل وفى المنطقة العربية أيضا.

كما شهد التاريخ السياسى للمنطقة أيضاً صداماً واضحا بين البعثيين فى سوريا والعراق ضد التيار الإسلامى وتحديداً ضد الإخوان المسلمين. وفى التجربتين دفع الإسلاميون ثمناً غالياً فى الأرواح نتيجة هذا الصدام عمق بدوره من الفجوة بين الجانبين، لكن منذ أواسط الثمانينيات وحتى نهاية القرن العشرين وقعت عدة أحداث كبرى فى الشرق الأوسط أدت إلى أن يراجع كل من القوميين والإسلاميين موقفه وينتقل بالعلاقة من الصدام إلى المصالحة، وبمعنى أكثر دقة من العداء إلى التنسيق فى المواقف السياسية تجاه القضايا العامة الكبرى التى تشغل الرأى العام العربى والإسلامى، وصب التنسيق فى مجمله فى اتجاه التصدى للسياسة الأمريكية والإسرائيلية واعتبارهما الخطر الأكبر أو الذى يجب أن يحتل الأولوية لدى نشاط القوى السياسية المختلفة، وليس الخلاف على قضايا شكل وطبيعة النظم السياسية وكيفية بناء المجتمع، وبمعنى أكثر تحديداً تأجيل أو تجميد هذا الخلاف للتفرغ لتلك الأولوية الجديدة فى أجندة العمل السياسى.

وقد طرح فرج أبو العشة تشخيصاً مركزاً لحالة التحول التى حدثت فى العلاقة بين التيارين الإسلامى والقومى، وذلك فى مقال له بصحيفة «الشرق الأوسط» تحت عنوان «القومية العربية والإسلام السياسى.. الصدام والمصالحة!»، وبنى فكرته أساساً على وجود فراغ أيديولوجى وصل إلى ذروته بنهاية القرن العشرين مع تنامى وعى سياسى لدى الشارع الإسلامى والعربى لاستئناف مشروع نهضة الأمة المجهض بسبب سلسلة أحداث كبرى عصفت وتعصف بالمنطقة. وفى محاولة لملء هذا الفراغ نشط من جديد التياران الإسلامى والقومى، لكن هذه المرة فى صورة تنسيق فيما بينهما أو مصالحة على حد تعبيره.

وأوجز التطورات المتلاحقة التى عصفت بالمنطقة واستدعت هذا الوعى السياسى الذى قفز عليه التياران الإسلامى والقومى لتجسيده، فى استمرار المشروع الصهيونى - الأمريكى فى عدوانه وسيطرته على مصير الأمة ومصادرته لخياراتها الاستراتيجية، وانحسار المشروع القومى بوفاة عبدالناصر وإقدام السادات على زيارة القدس وإقامة الصلح مع إسرائيل، مما أثر على دور مصر العروبى فى المنطقة سلبياً وتقوية إسرائيل فى صراعها مع الفلسطينيين على حد تعبيره، كما أضاف سقوط الاتحاد

السوفيتى وهيمنة القطب الأمريكى الأوحد، مما أوجد أزمة للأنظمة الثورية العربية وجعلها تعيش فى تقوقع سياسى على نفسها عاجزة عن المواجهة وصعود تيار العنف فى قوى الإسلام السياسى، ثم زاد صدام حسين خراباً بغزوه للكويت، وبعد التحرير جاءت صيغة مؤتمر مدريد التى عجزت عن تحقيق السلام وتفرعت عنها اتفاقيات أوسلو ومسلسل التنازلات الفلسطينية مقابل استمرار التشدد الإسرائيلى والاحتلال.

وفى إيران استمر الجمود على الموجود على ارتفاع تناطح عمامة الولى الفقيه وعمامة السيد الرئيس. وفى السودان تفسخ مشروع الدولة الإسلامية فى بيئة الاستقطاع السياسى/ الأيديولوجى التى عاشت فيها المنطقة منذ أواخر الثمانينيات. ويمضى قائلا: إنه بوقوع الانتفاضة الفلسطينية الثانية تحرك الشارع العربى بالغضب الانفعالى والعاطفة البكائية والمقاطعة الشعبية، إلا أنه حراك تضمن حراكاً سياسياً منظماً أيضاً، حيث نشطت داخله تيارات سياسية مؤدلجة ومنتظمة فى مشروعات متقاطعة تلتقى فى معارضتها للراهن السياسى المهيمن. وغلب على هذا الحراك السياسى المعارض تياران بارزان تمثلا فى التيار القومى (وظلاله اليسارية والليبرالية) وتيار الإسلام السياسى (وظلاله المعتدلة والمتشددة). ووصل الكاتب إلى استنتاج مؤداه أن القوميين والإسلاميين (المعتدلين) أصبحا فى هم المعارضة سواء، يحاولون جاهدين تجاوز صراعات الماضى والقفز على نقاط الاختلاف الجوهرية لكى يمكن الالتقاء فى منتصف الطريق على أرضية مشتركة فى الثوابت العامة التى لا خلاف عليها بينهما، وفى مقدمتها اعتبار فلسطين أرضاً محتلة من النهر إلى البحر، ورفض معاهدات السلام الموقعة معها ومقاومة التطبيع ومعارضة السياسة الأمريكية فى المنطقة(٢٢).

وبغض النظر عن التعميمات الخاصة للكاتب فيما يتعلق بمسألة زيارة القدس وتأثيرها على القضية الفلسطينية وعلى الأوضاع العربية والإسلامية عموماً، فإن النتيجة التى وصل إليها دقيقة إلى حد كبير، إلا أن ما لم يوضحه الكاتب أنه فى كل هذه الأحداث الكبرى تأقلمت الأنظمة والشعوب العربية والإسلامية معها وقبلتها بحكم الواقع، ولكن فشل مراهنات التيارين الإسلامى والقومى فى التصدى لها من ناحية، وعمق الآثار السياسية المدمرة التى ترتبت على هذا الفشل من ناحية أخرى، وتصاعد حدة التحديات الأمنية وصولاً إلى احتلال المزيد من الأراضى العربية ومحاصرة الإسلام نفسه فى حملة تستهدف إقصاءه عن الفكر

الإنسانى المعاصر، هى التى أدت إلى مراجعة المواقف لدى كل من التيارين على الصعيد الداخلى من ناحية، وعلى صعيد العلاقات فيما بينهما من ناحية أخرى، مما دفع لإيجاد أجواء للتنسيق فيما بينهما، وحيث إن المراجعة اقتضتها ظروف الإحباط ولم تشهد نقلة فكرية جوهرية فى جانب كل منهما، تظل عمليات التنسيق فى حكم الأمر الطارئ وليس الاستراتيجى.

علينا أن نعود بالذاكرة إلى أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات، عندما انتهت الحرب العراقية ـ الإيرانية بدمار لا حدود له لكل من العراق وإيران دون نتائج سياسية واضحة مفيدة لأى من الجانبين، وسط تصاعد الاستقطاب داخل الحركة الإسلامية ذاتها بين الفرح بالثورة الإيرانية والخوف من تأثيراتها السلبية التى أخذت تهز الاستقرار فى بعض الدول الإسلامية المجاورة، وبين الفشل العراقى فى التصدى للسياسات الإيرانية التوسعية بعد أن كان العراق يروج أنه بوابة العرب الشرقية التى تصد عنها هذا الخطر.

وفى الضفة الأخرى كانت الانتفاضة الفلسطينية الأولى قد اندلعت واستمرت نحو ٦ سنوات وأجبرت العالم على الالتفات بجدية للحق الفلسطينى وقبول التعامل مع منظمة التحرير الفلسطينية والاتجاه إلى التفاوض السياسى لحل القضية الفلسطينية، وآنذاك ظهرت حركة حماس الفلسطينية التى وجدت دعماً قوياً من الإخوان المسلمين ومن التيارات الإسلامية الأخرى وبعض الدول العربية الإسلامية، ولعبت دوراً مهماً فى إنجاح الانتفاضة ليس على أرضية تحرير كامل التراب وإنهاء دولة إسرائيل، وإنما على أرضية الوصول إلى أفضل الممكن من الحقوق الفلسطينية، على أن يكون من بينها الاحتفاظ بالقدس. ووسط هذه الظروف كان الصوت الإسلامى هو الغالب فى الساحة السياسية الشعبية فى المنطقة، فلم يكن راغباً فى هزيمة الانبعاث الإسلامى الذى بدأ مع الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ حتى لا ينفتح الباب للسيطرة الغربية الأمريكية بشكل يصعب إغلاقه، واستشعر فى الانتفاضة الفلسطينية عودة الروح لمقاومة الوجود الصهيونى فى المنطقة وإحراز النصر على إسرائيل، فى الوقت الذى كانت تشهد فيه المنطقة تصاعداً فى قوة العلاقة بين الولايات المتحدة ومعظم الأنظمة العربية والإسلامية، وتعزيزاً للصلح الذى أقامته مصر مع إسرائيل. وزاد من قوة الصوت الإسلامى النجاح الذى حققه المجاهدون الأفغان فى حربهم ضد الاحتلال السوفيتى الذى تحقق فى عام ١٩٨٩، وفى هذا النجاح كان للتيار الإسلامى دور مشهود.

وبالمقابل وجد التيار القومى نفسه ممزقاً بعد هزيمة ١٩٦٧ وفشل التجارب التنموية للأنظمة القومية العربية وكل محاولات الوحدة بينها أياً كان مستوى قوتها، وصعوبة التعامل من جانبه مع الاتجاه الذى بدأ يتنامى قبيل وفاة عبدالناصر نفسه لإيجاد حل سلمى للصراع العربى - الإسرائيلى (قرار ٢٤٢ لمجلس الأمن يقضى باعتراف الدول العربية بإسرائيل من الناحية الفعلية). ومع صعود التيار الإسلامى وقوة تأثيره على الساحة بادر التيار القومى بالانفتاح عليه والتنسيق معه، وتحت المفهوم الحضارى الإسلامى وجد كل منهما المدخل لإيجاد قاعدة مشتركة للعمل، وكانت فكرة المؤتمر القومى العربى الذى ينظمه مركز دراسات الوحدة العربية فى بيروت هى منطلق التنسيق على مستوى العالم العربى، بينما ظل التنسيق السياسى على المستوى الداخلى محدوداً إن لم يكن منعدماً، حيث كان من الصعب إزالة كل ضغائن الماضى بسهولة، ومن تابعوا نشاط هذا المؤتمر وتقرير حالة الأمة الذى يصدر عنه كل عام وكذلك المؤتمرات التى يعقدها سنوياً بمشاركة فاعلة من التيارات الإسلامية (المعتدلة)، ومنهم شخصيات من الإخوان المسلمين فى مصر وأخرى من دول عربية أخرى، يلحظ تقارب الخطاب القومى الإسلامى إلى حد كبير، وهو تقارب قائم أساساً على العمل المشترك فى اتجاه مقاومة المشروع الصهيونى - الأمريكى فى المنطقة. وجاءت حرب الخليج الثانية (غزو العراق للكويت) لتمثل حالة أو مظهرا لهذا التنسيق والتعاطف الذى دب فى أوصال العلاقة بين التيارين الإسلامى والقومى.

فقد كان نظام صدام حسين قد بدأ يلون خطابه بعبارات إسلامية ويستلهم التراث الإسلامى فى الفتح والتوسع تحت دعوى الدفاع عن الإسلام فى وجه الهجمة الأمريكية والغربية عليه. ولم يعر هذا النظام اهتماماً للخطأ الفادح الذى قام به بغزوه دولة عربية وإسلامية مجاورة. ولكن خطابه ومبرراته للغزو وجدت أصداء طيبة لدى الإسلاميين المعتدلين والنشيطين المتشددين على السواء. فقد تعاطف مع الغزو تيار الإخوان المسلمين فى مصر على اعتبار أن حرب صدام آنذاك مثلت حرباً إسلامية ضد قوى الغرب المتغطرسة وبداية لاستعادة النهضة الإسلامية المفقودة! ولا يخفى أن صدام أقام علاقات طيبة مع التيارات الإسلامية آنذاك، ووصل الأمر إلى أن قوى من هذا التيار حاولت أن تقوم بدور الوساطة بين الكويت والعراق فى إحساس بقوة هذا التيار وفاعليته فى الساحة السياسية العربية، وانطلقت هذه المحاولة من الترابى فى السودان مدعومة من الإخوان المسلمين فى مصر.

وأحدث تأييد الإخوان لصدام شرخاً فى العلاقة مع إخوان الكويت الذين استاءوا كثير من هذا التوجه، وهو الدرس الذى تعلمه الإخوان فى مصر بعد ذلك حيث تجنبوا الإصغاء لخطاب صدام الدينى الذى اشتد خلال المواجهة مع الولايات المتحدة والتى انتهت بالحرب فى ٢٠٠٣، دون أن ينفى ذلك استمرار حالة التعاطف مع الشعب العراقى من منطلق إسلامى طوال سنوات الحصار بين ١٩٩١ و٢٠٠٣. إلا أن انتكاسة مشروعات السلام بين الفلسطينيين والإسرائيليين بعد فشل اتفاق أوسلو ١٩٩٣، قلبت الأمور مجدداً لمصلحة التلاقى بين التيارين الإسلامى والقومى، فقد اعتبره كلاهما دليلاً على أن إسرائيل دولة توسعية لا ترغب فى السلام ومن ثم فإنه من العبث التفاوض معها، ودفع كل من التيارين مجدداً فى اتجاه التركيز على الطبيعة الصهيونية للدولة الإسرائيلية، وكذلك على الطابع الدينى المتطرف ضد المسلمين، ووجد كل منهما الفرصة مواتية لاستعادة مكانته السياسية فى الشارع العربى والإسلامى خاصة أن هذا الشارع أصبح معبئاً تلقائياً بنزعة الكراهية ضد إسرائيل على ضوء ما أصبح يشاهده من قمع وتدمير فى الشعب الفلسطينى كل يوم.

وقد تبنى كل من التيارين حملات مكثفة للدفاع عن عمليات المقاومة الفلسطينية المسلحة واعتبار العمليات الانتحارية عمليات استشهادية، وأصبح خطابهما مشتركاً فى هذا المجال يجد تعبيره على ألسنة قياداته من ناحية، وفى وسائله الإعلامية أيضاً، وعندما وقعت الحرب الأمريكية ضد العراق ازدادت هذه العلاقة الجديدة رسوخاً حيث أكدت الحرب صدق توقعات كل منهما فى السابق، مما أضاف قدراً عالياً من التأييد لخطابهما فى الشارع العربى والإسلامى. فقد أصبح العراق وهو دولة عربية وإسلامية محتلاً من جانب دولة أجنبية هى الولايات المتحدة لا تكتفى بالاحتلال وإنما تشن حرباً ضد الهوية العربية والإسلامية فى الوقت نفسه. وأصبح المراقب لا يفرق بين لغة الخطاب ورموزه عند الجانبين الإسلامى والقومى فيما يتعلق بتأكيد أن المؤامرة التاريخية على الإسلام والعرب حقيقة وليست وهماً، وأن المقاومة لهذه المؤامرة واجب شرعى، ووصف كل من يتعامل مع الولايات المتحدة فى العراق بالخيانة، وإن ما جرى فى العراق هو لخدمة المشروع الصهيونى أساساً، ولتصفية القضية الفلسطينية إلى غير رجعة.

ولا يخفى أن المنتقدين لهذا التقارب المفاجئ بين تيارين كلاهما ذو طبيعة شمولية من حيث التوجه الأيديولوجى، أرجعوه إلى أن كليهما لا

تهمه مسألة الديمقراطية ذاتها، وليس معنياً بقضية الحرية، لذلك فإن كليهما ضد مشروعات التسوية السياسية القائمة على الحوار والتفاوض بين الإسرائيليين والفلسطينيين، ومع إذكاء الاتجاه بإغلاق ملف التسوية السياسية، وتأجيل المواجهة تاريخياً رهاناً على قوة صمود الفلسطينيين، أو بالأحرى رهاناً على احتمال تصاعد نفوذ الإسلام السياسى مجدداً فى المستقبل بشكل أكثر قوة خاصة فى حالة الانتصار على المشروع الأمريكى فى العراق. ولنفس السبب أيضاً ذهب المنتقدون لهذا التقارب فى تناولهم لموقف التيار الإسلامى غير العراقى من مجلس الحكم الانتقالى أو من تعامل القوى العراقية الجديدة مع الاحتلال الأمريكى.

وقد رأى الدكتور وحيد عبد المجيد غرابة شديدة فى موقف الإخوان المسلمين خارج العراق (ماعدا إخوان الكويت) من تشكيل هذا المجلس الذى ضم مختلف ألوان الطيف السياسى العراقى بمن فيه الإخوان المسلمون العراقيون أنفسهم، ويقول: «لم يجد الإخوان المسلمون خارج العراق شيئاً إيجابياً فى وجود تمثيل لهم ليس فقط فى مجلس الحكم العراقى، ولكن أيضاً فى لجنته الرئاسية، وبدلاً من التأييد الذى كان متوقعاً (حسب تقدير الدكتور وحيد عبدالمجيد) فقد آثروا الصمت!! صمت الإخوان فى كل مكان إزاء هذا التطور الفريد، ولكن الصمت خير مما فعله فرعهم فى الأردن عبر ذراعه السياسية عندما أصدر حزب جبهة العمل الإسلامى فى ١١ أغسطس ٢٠٠٣ ما سماه «فتوى» تحرم المشاركة فى المجلس العراقى وتتهمه بأنه «أداة للاحتلال».. وهكذا بجرة قلم من أقلام «الفتوى» التى تجرأ عليها كل من يعرف أو لا يعرف حكم إخوان الأردن على إخوان العراق بالكفر والخيانة»(٢٣).

وعلى الرغم من وجاهة تحليل الدكتور وحيد عبد المجيد وانطلاقه من فرضية عداء الإسلاميين والقوميين للديمقراطية، فإن هذا فى الحقيقة لا ينفى مطلقاً وقع تأثير الاحتلال نفسه الذى يتعارض مطلقاً مع أى اعتبارات ديمقراطية وينزع عن كل شعب العراق حريته فى اختيار مصيره بنفسه بعيداً عن ضغوط الاحتلال، كما لا يخفى أن الاحتلال ذاته بما يمثله من تهديد أرض إسلامية يمثل فى ذاته قوة لا حدود لتأثيراتها لتعزيز دور التيارين الإسلامى والقومى داخل الساحة الإسلامية على المستوى الشعبى على أقل تقدير، وهو المستوى الذى أخذته الأنظمة العربية والإسلامية فى اعتبارها إلى حد كبير وهى تشكل مواقفها تجاه ما حدث فى العراق.

وقد تناول الدكتور رضوان السيد المسألة من زاوية أخرى تحمل قدراً كبيراً من المصداقية، وذلك عندما طرح بشجاعة مفهوم الوطن لدى كل من التيارين الإسلامى والقومى، وقال : إن كليهما لديه أزمة فى هذا الموضوع، وربما كانت هذه الأزمة هى من الأسباب الرئيسية التى تدفع كليهما بالهروب إلى الأمام، أى تجاوز الواقع الحاضر بالتركيز على قضايا شمولية أخرى تجد صدى شعبوياً كبيراً، يحقق المزيد من الانتصار السياسى على أرض الواقع لكل منهما دون أن تحمله مسئولية المواجهة مع أهم القضايا الخلافية، وهى مفهوم الوطنية.

ويؤكد الدكتور رضوان السيد أن أزمة مفهوم الوطن ليست مقصورة على الإسلاميين، بل هى موجودة لدى القوميين أيضا. «فلا أحد من الإسلاميين أو القوميين يقول فى الحقيقة بمشروعية الكيانات القائمة.. لكننا جزعنا جميعاً لما حدث فى العراق. ولا ندرى إن كنا حقاً مخيرين أو مجبرين على التسليم بالنظام القائم، أو يكون البديل الفوضى والتفكك. أفهم تجذر فكرة الأمة وارتباطاتها الدينية لدى الإسلاميين، لكننى لا أفهم كيف لم يستطع دعاة الدولة القومية أن يصلوا إلى حل بين القومى والقطرى. الأزمة طاحنة ولا أعرف مخرجاً لها».

ويتساءل: ما مناط التماسك فى مجتمعاتنا، الانتماء العربى والإسلامى، أم النظام السياسى، أم هما معاً؟ الإسلاميون عندما يصلون للسلطة يمارسون سياسات محلية بحتة، وكذلك القوميون، ولكن عندما يسقطون لا يبقى البلد أو الشعب، هذه محنة كبيرة(٢٤).

وواضح أن التساؤل هنا يعبر عن قضية كبرى هى أن مفهوم الوطنية غير محدد حتى الآن فى المجتمعات العربية والإسلامية بعد كل هذه القرون من النهضة أو محاولات النهضة، فلو أن هذا المفهوم له جذوره الراسخة المستقلة عن أى تيار فإنه يبقى ويستمر على الرغم من سقوط هذا التيار أو ذاك، أو تغير هذا النظام السياسى أو ذاك. والمؤكد أن التيارين الإسلامى والقومى يتجنبان الخوض فى هذه القضية لأنهما فى الحقيقة لم يطرحا مشروعا لها اكتسب الاقتناع الجماهيرى عبر الزمن بحيث يبقى صامداً على الرغم من تغير الظروف والقوى السياسية.

وسط هذه الظروف التى تشكل فى مجملها محددات فى حقيقة الأمر للتنسيق الذى حدث بين التيارين الإسلامى والقومى، كشف مأمون الهضيبى المرشد العام للإخوان عن هذا التنسيق بالفعل بعد صراع سياسى استمر لنحو نصف قرن مع الاتجاه الناصرى أحد أبرز الاتجاهات

القومية العربية، أى منذ محاولة اغتيال جمال عبد الناصر عام ١٩٥٤ فى حادث المنشية الشهير بالإسكندرية. ففى مؤتمر جماهيرى عقد بمقر نقابة المحامين المصريين يوم ٩ يناير ٢٠٠٣ فوجئ الحاضرون بالمرشد يقول فى أثناء كلمته خلال المؤتمر: «لا نقول إن لنا شيئاً مع جمال عبد الناصر، فنحن لا ننظر للماضى ولكن نسعى للعمل الوطنى مع الجميع، ونحن طرحنا ذلك عدة مرات من أجل الضغط على السلطة لإطلاق الحريات، وكان أبرز هذه المرات مع حزب التجمع اليسارى»، ورد أحد القادة الناصريين عبد العظيم المغربى فى المؤتمر الذى كان حاضراً فيه أيضا السيد ضياء الدين داود رئيس الحزب الناصرى بقوله: «إن كلمات صديقى المستشار مأمون الهضيبى تفتح صفحة جديدة فى تاريخ الحركة الوطنية، خاصة أننا منذ ١٥ عاماً قلنا إن يدنا ممدودة للجميع، ونقول الآن يدنا ممدودة للإخوان وجميع القوى السياسية الأخرى لتوحيد الجهود من أجل مستقبلنا ومستقبل الأجيال المقبلة، ونؤكد أنه لا يجب على أحد أن يتحفظ على الآخر أو يشطبه بدواعى أن هناك أحزاباً شرعية وأخرى غير شرعية».

وكان الهضيبى قد زار مقر الحزب الناصرى بالقاهرة قبل هذا المؤتمر بأسبوعين لتقديم الشكر على قيام قيادات الحزب بتقديم واجب العزاء فى وفاة سلفه الراحل مصطفى مشهور(٢٥).

وعلى الرغم من أننا لا نعتبر ما حدث مفاجأة كما صورته أجهزة الإعلام فى ضوء ما سبق عرضه من مؤشرات للتعاون والتنسيق منذ فترة طويلة، فإن الكشف عنه صراحة أحدث دوياً سياسياً فى الأوساط المراقبة لنشاط كل من التيارين القومى والإسلامى، وعندما سألته مجلة «المجلة» عن سر هذه المصالحة وضع الهضيبى النقاط فوق الحروف مشيرا إلى أهمية التصدى لأخطار مشتركة هى السياستان الأمريكية والإسرائيلية فى المنطقة. سألته المجلة عما إذا كان ما حدث فى مؤتمر المحامين يعبر عن صلح تاريخى مع الناصريين؟ فرد موضحا: «البعض تصور ما قلته خطأ.. إننا لا نجتمع مع الحزب الناصرى باعتبار أن هناك مشكلة أو أزمة بيننا وبين عبد الناصر، لكننا اجتمعنا مع قيادات الحزب أكثر من مرة فى السابق لأن الوحدة الوطنية تستلزم التنسيق بين جميع الأحزاب المعارضة لمواجهة الخطر الخارجى الذى يهددنا جميعاً ولا يفرق بين إخوان مسلمين وناصريين وشيوعيين وليبراليين أو غيرهم.. فعدونا يقصدنا جميعاً بلا استثناء».

وعندما سئل عما إذا كانت المصالحة ستجعل الإخوان ينسون المرارة والحقد من عبد الناصر والناصريين؟ أجاب: هل تستمر المرارة والحقد والكراهية مع أشخاص توفاهم الله سبحانه؟ وهل نعيش مع أشخاص رحلوا عن الحياة؟ الوطن يحتاج منا جميعاً أن تتضافر جهودنا فى حدود متفق عليها من الجميع، فهل مواجهة العدوان المتوقع فى العراق (كان الحوار قبل وقوع الحرب الأمريكية ضد العراق)، وتقتيل الفلسطينيين يومياً على أيدى الصهاينة بمساعدة الأمريكيين يختلف عليها الناصرى أو الشيوعى أو الليبرالى أو الإسلامى؟ وهل يختلف أحد على ضرورة وجود انتخابات نزيهة حرة مستقلة وحرية الإعلام وتسجيل الأحزاب السياسية؟»(٣٦).

# مصادر الفصل الثانى


١ ـ هرير ديكمجيان ـ مرجع سابق ـ ص ٢١.

٢ ـ د. عبد العاطى محمد أحمد: الحركات الإسلامية وقضايا التحول الديمقراطى ـ الطبعة الأولى ـ مركز الأهرام للترجمة والنشر ـ مؤسسة الأهرام ـ القاهرة ـ ١٩٩٥ ـ ص ٣٤.

٣ ـ المرجع السابق ـ ص ص ٣٧ ـ ٣٨.

٤ ـ المرجع السابق ـ ص ص ٣٩ ـ ٤١.

٥ ـ هشام مبارك: الإرهابيون قادمون ـ كتاب المحروسة ـ القاهرة ـ ١٩٩٥ ـ ص ص ٤٣٣ ـ ٤٤٢.

٦ ـ هرير ديكمجيان ـ مرجع سابق ـ ص ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

٧ ـ طلعت رميح: الوسط والإخوان ـ مركز يافا للدراسات والأبحاث ـ القاهرة ـ ١٩٧٢ ـ ص ص ٥ ـ ٦.

٨ ـ أوراق حزب الوسط ـ تقديم الدكتور رفيق حبيب ـ بدون دار نشر ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة ـ ١٩٩٦ ـ ص ص ٩ ـ ١٢.

٩ ـ مجلة روز اليوسف فى ١٩٩٣/٧/٥ ـ ص ٢٧.

١٠ ـ محمد مورو: تنظيم الجهاد .. جذوره وأسراره ـ الشركة العربية الدولية للنشر والإعلام ـ القاهرة ـ ١٩٩٠ ـ ص ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

١١ ـ عبد القادر شهيب: ممولو الإرهاب ـ دار الهلال ـ القاهرة ـ ١٩٩٤ ـ ص ص ٢٦ ـ ٣١.

١٢ ـ مجلة الوسط فى ١٩٩٢/١٢/١٤ ـ ص ٢٢، وفى ١٩٩٥/٤/١٠ ـ ص ١٢.

١٣ ـ جريدة الشرق الأوسط فى ٢٠٠٢/١١/٥ ـ ص ٦.

١٤ ـ جريدة الأهالى فى ٢٠٠٢/٩/٢٥ ـ العدد ١٠٩٥ ـ ص ١.

١٥ ـ جريدة الشرق الأوسط فى ٢٠٠٢/١١/٢٨ ـ العدد ٨٧٦٦ ـ ص ٧.

١٦ ـ جريدة الحياة فى ٢٠٠٢/١١/٢٩ ـ العدد ١٤٤٩٨ ـ ص ٦.

١٧ ـ جريدة الأهرام فى ٢٠٠١/٩/٢٥ ـ العدد ٤١٩٣١ ـ ص ١١.

١٨ ـ مجلة وجهات نظر أكتوبر ٢٠٠١ ـ العدد ٣٣ ـ ص ١٢.

١٩ ـ جريدة القاهرة فى ٢٠٠٢/١/٨ ـ العدد ٩١ ـ ص ٣.

٢٠ ـ التقرير الاستراتيجى العربى ٢٠٠١ ـ مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ـ القاهرة ـ ص ص ١١١ ـ ١٢٨.

٢١ ـ جريدة الشرق الأوسط فى ٢٠٠٣/١٠/٤ ـ العدد ٩٠٧٦.

٢٢ ـ جريدة الشرق الأوسط فى ٢٠٠/٦/١٧ ـ العدد ٨٦٠٠.

٢٣ ـ جريدة الحياة فى ٢٠٠٣/٩/١ ـ ص ٨.

٢٤ ـ جريدة الشرق الأوسط فى ٢٠٠٣/٨/٢١ ـ العدد ٩٠٣٢ ـ ص ٨

٢٥ ـ جريدة الحياة فى ٢٠٠٣/١/١١ ـ العدد ٨٨١٠ ـ ص ٥.

٢٦ ـ مجلة المجلة فى ٢٠٠٣/١/٢٦ ـ العدد ١١٩٨ ـ ص ٦.

# الفصل الثالث

# الهجرة من العنف.. والسياسة أيضاً

شهد صيف ٢٠٠٣ تطوراً بالغ الأهمية فى تاريخ الحركات الإسلامية المصرية المعاصرة عندما اتخذت الجماعة الإسلامية الجهادية موقفاً رافضاً للعنف قولاً وفعلاً، وداعياً إلى التحول السلمى، وطرحت تفسيراً فقهياً وشرعياً لتحولها عن العنف، ذلك الطريق الذى كان السمة الرئيسية فى منهجها، ولاقى هذا الطرح قبولاً وتصديقاً من الشارع السياسى ومن السلطات نفسها. ولم يكن ما حدث مفصولا عن التطورات التى أحدثتها عواصف الألفية الثالثة، ولا الصدمات السياسية والأمنية التى لقيتها جماعات العنف على مدى نحو ١٥ عاماً، فكلها قادت إلى ما دعا إليه الكاتب الإسلامى فهمى هويدى أن يكون عام ٢٠٠٢ عاماً للمراجعات للجميع استناداً إلى ما أفرزته أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١.

فبعد نحو ٢٢ عاماً من حادث المنصة الشهير الذى راح ضحيته الرئيس المصرى السابق أنور السادات، وكان بمثابة زلزال سياسى هز الحياة السياسية المصرية فى الأعوام الخمسة والعشرين الماضية، أفرجت سلطات الأمن عن كرم زهدى رئيس مجلس شورى الجماعة الإسلامية بعد أن قضى كل هذه المدة الطويلة من الزمن فى السجن لاتهامه فى حادث اغتيال السادات، كما قررت الإفراج عن نحو ألف من أعضاء الجماعة (ارتفع العدد بعد أسابيع إلى نحو ٢٥٠٠ عضو)، وبعد أسبوع واحد من الإفراج عن زهدى نقلت صحيفة «الحياة» عن مصادر مطلعة قولها إن السلطات قررت إطلاق سراح اثنين آخرين من قادة الجماعة هما فؤاد محمود الدواليبى وعاصم عبدالماجد، وهما من أعضاء مجلس شورى الجماعة، وشاركا زهدى وباقى أعضاء الجماعة عام ١٩٩٧ فى قرار وقف شامل للعمليات المسلحة داخل مصر وخارجها، وعلى الرغم من أن صحيفة «الشرق الأوسط» نفت ذلك بعد ثلاثة أيام استناداً إلى مصادر

أمنية مطلعة، فإن مبدأ الإفراج عن قادة الجماعة والآلاف من أعضائها كان قد أصبح موقفاً لا يقبل الشك من جانب سلطات الأمن(١).

وجاء الإفراج عن زهدى وهذا العدد الضخم من أعضاء الجماعة الإسلامية بمناسبة احتفالات مصر بأعياد أكتوبر، تلك الحرب التى كان السادات نفسه هو بطلها، وربما أرادت السلطات المصرية من قرار الإفراج بهذه المناسبة تقديم أقوى الدلائل على طى صفحة الماضى مع هذه الجماعة التى ناصبتها العداء وتسببت على مدى عقدين من الزمن فى إشاعة مناخ العنف و«الإرهاب» وعدم الاستقرار فى البلاد.

ولم يكن إعلان الإفراج عن أعضاء الجماعة مفاجئاً فى حقيقة الأمر، حيث إن العلاقة بينها وبين السطات المصرية كانت قد اتخذت اتجاهاً قوياً للمصالحة منذ صيف ٢٠٠٢ الذى تخللته مؤشرات قوية على أن الجماعة قد طلقت العنف تماماً وأعادت صياغة أفكارها بما يشكل مراجعة جذرية لها تعود بها إلى الدعوة السلفية السلمية، والتخلى تماماً عن العمل التنظيمى والعنف.

ولكن ما شكل مفاجأة حقاً هو الإفراج عن كرم زهدى زعيم الجماعة وأحد أبرز قادتها الذين قاموا فى السنتين الأخيرتين (٢٠٠٢ و٢٠٠٣) بعملية المراجعة الفكرية، وكانت التقديرات تشير إلى أنه على الرغم من حالة الوئام التى وقعت بين السلطة والجماعة على مدى الأشهر السابقة لهذا التاريخ، وتحديداً منذ إعلان مبادرة وقف العنف فى يوليو ١٩٩٥، فإنه لم يكن فى الحسبان الإفراج عن زعمائها على الرغم من قضائهم فترة العقوبة بالسجن. لذلك فإنه عندما أقدمت السلطات على هذه الخطوة فإنها أكدت بما لا يدع مجالاً للشك أنها عفت بالفعل عن الجماعة وأصبحت مقتنعة أو مطمئنة بصدق التوجه السلمى للجماعة، وحقيقة الإصلاح الفكرى والسياسى الذى حدث داخلها، مما يعد صفحة جديدة فى تاريخ الحياة الفكرية والسياسية فى مصر المعاصرة.

لقد ظهرت مؤشرات التحول منذ أواسط التسعينيات، ولكن أحداً من المتابعين للجماعة لم يكن يصدق أو يثق فى حقيقة الانقلاب الذى حدث، كانت هناك مؤشرات على رفض العنف، ولكن لم تكن هناك وثائق تشكل طبيعة هذا التحول وتفسره وتشرع له إن جاز التعبير، وهو ما اقتضى بضع سنوات ليصبح واقعاً فى شكل كتب بلغ عددها حتى صيف ٢٠٠٣ سبعة كتب متداولة بموافقة السلطات نفسها.

إلا أن هذا التحول لا يمكن فصله عما حدث من تطورات عالمية عصفت بالمجتمعات الإسلامية، وللحق فإن المراجعة من جانب الجماعة سبقت هذه التطورات ومن ثم لم تكن مرتبطة بها أو تمت بفعل ضغوطها ومن ثم يمكننا أن نقرر بثقة أنها مثلت تحولاً مستقلاً ذاتياً نابعاً من الظروف أو البيئة الداخلية للجماعة، ولا أدل على ذلك من إصرار الجماعة على رفض العنف على المستوى الخارجى عندما رفضت الانضمام إلى الجبهة العالمية لمقاتلة اليهود والنصارى التى شكلها بن لادن والظواهرى عام ١٩٩٨، أى قبل أن تقع أحداث ١١ سبتمبر بثلاث سنوات، ولم يكن وارداً فى فكر قادة الجماعة فى الداخل أن العنف الجهادى سيمتد ليشمل الولايات المتحدة فى عقر دارها، ولكن وقوع أحداث ١١ سبتمبر فعل أثره فيما يتعلق بتحول الجماعة عن العنف مننواحى ثلاث، حيث أكد لها صدق توجههامن ناحية أولى، كما عجل بحسم الموقف وتقديم الأدلة الشرعية فى وثائق مكتوبة تشكل إطاراً فكرياً يعبر عن هذا التحول. ومن ناحية ثانية أتاحت القبول الاجتماعى والسياسى العام لهذه المراجعاتمن ناحية ثالثة، وذلك انطلاقاً من الفكرة الرئيسية التى عبر عنها هويدى بدعوته أن يكون عام ٢٠٠٢ عام المراجعات.

وكانت دعوة هويدى معبرة عن المناخ العام الذى شعر به العقلاء فى الأمة الإسلامية بعد أحداث الثلاثاء الأسود. قال هويدى:

«نعم المراجعة مطلوبة فى كل حين، ولكن ما جرى فى ١١ سبتمبر كان جرس إنذار عالى الصوت، لم يترك مجالاً لممارسة ترف تأهيل المراجعة أو التسويف فيها. إن الجميع وليس المسلمون وحدهم، مطالبون بمراجعة مواقفهم، وأخص بالذكر ثلاثة أطراف هى: الناشطون الإسلاميون، والأنظمة العربية، والحكومات الغربية».

وفيما يخص الناشطين الإسلاميين قال هويدى تحديداً: «الإسلاميون ينبغى أن يعلنوا البراءة من العنف بكل صوره»، ونبههم إلى النتائج السيئة التى ترتبت على استخدام العنف خلال ربع القرن الأخير داخلياً وخارجياً، أى فى مصر وغيرها من المناطق الإسلامية التى كانت ساحات لجماعات العنف الإسلامية(٢).

وفعلاً حدثت البراءة من العنف، حيث أصبحت المراجعات الفكرية التى قامت بها الجماعة الإسلامية فى مصر على مدى عامى ٢٠٠٢ و٢٠٠٣ تحولاً جوهرياً فى فكر هذه الجماعة بنقلها من الجماعات الجهادية الساعية إلى أسلمة المجتمع والدولة بشكل شمولى وبالقوة دون إرجاء أو

تأخير، إلى الجماعات الدعوية الإسلامية التى تنشد النصيحة للمسلمين والسلام مع المجتمع والدولة. ومن يتابع الوثائق الفكرية لهذه الجماعة كما كانت عليه فى أوائل الثمانينيات، وما صدر عن هذه الجماعة باسم قادتها التاريخيين من مراجعات، يلحظ الفارق الضخم بين الاثنين، حيث تحولت الجماعة فكرياً إلى نقيض ما كانت تدعو إليه فى سيرتها الأولى.

# المبحث الأول

# حقيقة المراجعات

لا يخفى أن الشك من جانب الكثيرين قد أحاط بمراجعات الجماعة الإسلامية فى اتجاه عدم تصديقها واعتبرها البعض نوعاً من «التقية» لجأت إليه الجماعة لتجنب المزيد من القمع بعد أن عانت منه لأكثر من ٢٢ عاماً. وعلى الرغم من أننا لا نفضل تطبيق لفظ التقية على جماعة سنية حيث إنه من تراث الشيعة أساساً، فإن الشك أحاط بالمراجعات من زاوية أخرى. فمن المعروف أن تاريخ الحركات الإسلامية يشير دائماً إلى أنها تلجأ إلى الكمون والتهدئة إذا شعرت بالحصار والقمع لتعود مجدداً قوية إذا أصبح المناخ العام مهيأ لذلك، أى أنها تطرح غالباً أفكارا معتدلة وسلمية فى حالة تعرضها للقمع والضغط، بينما تكون أكثر تشدداً إذا ما أحرزت نجاحاً مؤثراً سياسياً. ووفقا لهذه القاعدة فإنه لم يكن من الممكن تصديق المراجعات التى قامت بها الجماعة. إلا أن تفسير اللواء فؤاد علام الخبير فى الشئون الأمنية المتعلقة بتاريخ الحركات الإسلامية فى مصر يزيل هذا اللبس، حيث يوضح أن الفارق فى البنيان الفكرى بين الجماعات الجهادية وغيرها من الجماعات الأخرى غير العنيفة لكنها راديكالية سياسياً، يؤكد أن المسألة لم تكن تقية أو ما شابه ذلك، وإنما اقتناع خالص بالرجوع عن العنف، ذلك لأن منهج الجماعات فى تقديره يختلف بشكل كامل عن منهج الإخوان المسلمين. فالتنظيم الجماعة أو الجهاد لو تراجع عن أفكاره فإنه يفعل ذلك عن إيمان بأخطائه، على عكس فكر الإخوان الذين يظهرون أشياء ويبطنون أشياء أخرى(٣).

ومرة أخرى لا نوافق تحليل اللواء فؤاد علام فيما يتعلق بإطلاق وصف التقية على أعمال جماعة الإخوان لأنها تنطلق أساساً فى تحركاتها من نظرة سياسية واقعية للأحداث أكثر من أى اعتبار أيديولوجى مثل الجماعات أو تنظيم الجهاد الذين إذا حدث انقلاب فى تحركاتهم فلابد

أن يمثل تحولاً أيديولوجياً بالدرجة الأساسية، وليس حلاً وسطاً سياسياً فى التعامل مع الأحداث كما تفعل الإخوان.

كما شكك البعض الآخر فى مراجعات الجماعة من زاوية أنها جاءت استجابة لضغوط منها لتحسين أحوال المسجونين أو المعتقلين من أعضائها وهم بالآلاف، ووضع القادة هذه المراجعات فى إطار صفقة مع أجهزة الأمن يتم بمقتضاها تحسين هذه الأحوال والإفراج عن الكثير من أعضاء الجماعة مقابل التوقف عن النشاط أو الحركة من جانبهم. وزاد البعض الآخر على ذلك بأن ربط بين هذه المراجعات واحتمال أن تكون مصر قد أرادت توصيل رسالة إلى الولايات المتحدة بأن الجماعة العنيفة فيها لم تعد كذلك، ومن ثم يتم استبعاد مصر من قائمة الدول التى تحمى الإرهاب، أو أن الرسالة تهدف من جهة أخرى إلى أن السلطات أرادت إبداء حسن نياتها عن حماية حقوق الإنسان وتعزيز الإصلاح السياسى الداخلى فى إطار الاستجابة للضغوط الخارجية بهذا الشأن.

وذهب البعض الثالث إلى القول بأن الإفراج عن أعضاء الجماعة هدف إلى ضرب الإخوان، أى إيجاد بديل لهم فى الساحة الداخلية يكون تحت سيطرة السلطات هو الجماعة الإسلامية بعد «تدجينها». وقال البعض الرابع: إن المراجعات خرجت من السجون ومن ثم فإنها تعرضت لتأثير ضغوط الأمن ولا تكون بذلك تعبيراً عن توجه مستقل أو اقتناع بصدق التحول الفكرى من جانب الجماعة، أى أن البيئة الداخلية التى نبعت منها ليست طبيعية. وقد بدت كل هذه الشكوك أقرب إلى الهواجس النابعة من المواقف المسبقة دائماً القاضية بالشك والريبة بوجه عام فى أى تحرك لجماعة إسلامية متطرفة كانت أم متشددة، ولكن وجهة النظر الأقوى فى هذا المجال، أى التشكيك فى حقيقة المراجعات، تعلقت بمسألة جدية الالتزام بوقف العنف والعودة عنه استناداً إلى ذلك التراث القديم من العنف الذى راح ضحيته المئات من الأبرياء على أيدى أعضاء هذه الجماعات منذ بداية الثمانينيات وحتى أواسط التسعينيات. فلم يكن سهلاً على أى مراقب أن يقبل بصدق الطلاق البائن مع العنف الذى أعلنته الجماعة فى ضوء هذا التراث الخطير. وزاد من الشك والغموض فى هذا الجانب تحديداً أن المراجعات قابلها أعضاء قياديون من الجماعة فى الخارج بالاستهجان والاستنكار وشككوا فى سلامتها وشرعيتها أيضاً، وحدث جدل كبير بشأنها بين أعضاء الداخل والخارج إلى أن استقر

الإجماع عليها من الجانبين، وإن استمرت بعض الحملات المشككة بصدده قائمة من عناصر محسوبة على الجماعة أو الجهاد في الخارج.

وبالمقابل لهذا الشك تجمعت على مدى نحو عامين عدة مؤشرات تؤكد صدق هذه المراجعات بالقدر الذى أصبح يجب عوامل التشكيك فيها. وللحق أيضاً فإن هذه المراجعات بدأت فى عام ٢٠٠١ نفسه، وذلك من واقع ما صدر فى أحدث كتب مراجعات الجماعة الذى يحمل عنوان «نهر الذكريات» وصدر فى سبتمبر ٢٠٠٢ ذلك العام الذى شهد صدور ٤ منها ثم صدرت ثلاثة أخرى فى عام ٢٠٠٣، حيث إن الحوارات التى أجراها الأستاذ مكرم محمد أحمد رئيس تحرير «المصور» فى يونيو ٢٠٠٢ مع قادة الجماعة جاءت بناء على اطلاع مكرم على هذه الكتب أولاً، كما أن الحوارات بشأنها بين القادة وأعضاء الجماعة فى السجون المصرية تمت قبل صدور هذه الكتب، وقد حضر مكرم نفسه واحداً منها، ومن ثم يمكن أن نقرر أن المراجعات استغرقت نحو ثلاث سنوات ما بين التفكير فيها وتأصيلها فقهياً وكتابتها ونشرها والتعلق عليها. ولعل الإشارة إلى أنها بدأت فى عام ٢٠٠١ تؤكد أن أحداث ١١ سبتمبر لم تكن بعيدة عنها تماماً، والأرجح أنها رجحت الإسراع بتنفيذها.

لقد كانت مجلة «المصور» قد مهدت إعلامياً لهذه المراجعات منذ صيف ٢٠٠٢ بما يذكر أنها حظيت بدعم إعلامى لم يكن متصوراً حدوثه لولا اقتناع الجهات المختصة بالتعامل مع هذه الجماعات بأن تحولاً حقيقياً قد تم فى فكر الجماعة الإسلامية. آنذاك قال مكرم محمد أحمد: إنه التقى فى جلسة حوار طويلة امتدت ٣ ساعات مع مجلس شورى الجماعة الإسلامية وجناحها العسكرى فى السجن رقم ٩٩٢ بطرة شديد الحراسة كما تسميه وزارة الداخلية أو سجن العقرب كما يسميه المسجونون، وكان من بين الحضور كرم زهدى رئيس الجماعة، وناجح إبراهيم مفكرها، وصفوت عبدالغنى المتهم الأول فى قضية اغتيال الدكتور رفعت المحجوب رئيس مجلس الشعب السابق، وعلى الشريف واحد من أهم أقطاب الجماعة، وأسامة حافظ وبدوى مخلوف وهشام عبدالظاهر وممدوح يوسف، وجميعهم أعضاء فى مجلس شورى الجماعة صدرت ضدهم أحكام بالسجن المؤبد فى قضية الجهاد عام ٨١ إثر اغتيال السادات. وكان بين الحضور أيضاً أربعة يرتدون بدلة الإعدام الحمراء

ويمثلون قادة الجناح العسكرى للجماعة وهم: حسن الخليفة، وأحمد بكرى، وغريب الشحات، وشعبان هريدى.

وسنكتفى هنا بالعناوين التى تضمنها الحوار الذى نشره الأستاذ مكرم محمد أحمد خلاصة للقاء مع قادة الجماعة، لأن هذه العناوين جرى توضيحها تفصيلاً فيما بعد عندما ظهرت كتب المراجعات نفسها، لكنها كانت بمثابة تلخيص للتوجهات الجديدة للجماعة التى أثارت الانتباه.

قال قادة الجماعة فى الحوار: إنهم سيصدرون اعتذاراً علنياً عن جرائم جسيمة ارتكبتها الجماعة فى حق مصر، ويفكرون جدياً فى إعطاء «ديات» لعائلات ضحايا الأحداث السابقة من عوائد بيع كتبهم! وقالوا إنهم لم يعقدوا صفقة مع الحكومة لأن أجهزة الأمن علمت بموضوع المبادرة (١٩٩٧) بعد إعلانها فقط داخل المحكمة، وطالبوا بإعادة النظر فى مفهوم الجهاد (للابتعاد به عن العنف أو حصره فقط فى التعبير بالقوة) وأعربوا عن أملهم فى أن تحذو مجموعات الجهاد حذوهم وتقدم مبادرة من جانبها لوقف العنف، واستنكروا أحداث ١١ سبتمبر واعتبروا تدمير برجى مركز التجارة وقتل التجار والأطفال والنساء والشيوخ فى هجوم نيويورك حراما شرعاً وسيسأل عنه أسامة بن لادن وجماعته يوم القيامة. كما أكدوا أن هذه الأحداث أساءت للإسلام وأظهرت المسلمين فى الغرب وكأنهم إرهابيون(٤).

وعادت مجلة «المصور» لتؤكد هذا الدعم الإعلامى الرسمى عندما أجرت سلسلة من الحوارات مع عدد من قادة الجماعة فى السجون قام بها رئيس التحرير أيضاً الأستاذ مكرم محمد أحمد، وتزامنت الحوارات مع صدور هذه المراجعات فى ٤ كتب فى يناير ٢٠٠٢ تحت عنوان «سلسلة تصحيح المفاهيم» وهى: «النصح والتبيين فى تصحيح مفاهيم المحتسبين»، و«حرمة الغلو فى الدين وتكفير المسلمين»، و«مبادرة وقف العنف» (رؤية واقعية.. ونظرة شرعية)، و«تسليط الأضواء على ما وقع فى الجهاد من أخطاء». ثم أضافت الجماعة ثلاثة كتب أخرى فى سبتمبر ٢٠٠٣ فى إطار نفس السلسلة هى: «تفجيرات الرياض» (الحكام.. والآثار)، و«نهر الذكريات» (تفاصيل جولات الحوار بين قيادة الجماعة وأعضائها فى السجون)، و«استراتيجية القاعدة» (الأخطاء والأخطار).

التوسع فى إصدار الكتب التى تشرح موقف الجماعة من قضية «توبتها» وعودتها عن أفكارها القديمة، وتناول هذه الكتب لمختلف الأفكار

التى كانت من المقومات الرئيسية فى منهجها الفكرى وبنت عليها استراتيجيتها لتغيير المجتمع والدولة، وإضفاء السمة الإعلامية على هذه المطبوعات وفتح حوارات مع قادتها بشأنها، لم يكن وحده من المؤشرات التى عززت تدريجياً الثقة فى حقيقة التحول الذى تم فى فكر الجماعة الإسلامية فى مصر، بل كانت هناك مؤشرات أخرى لا تقل قوة ودلالة.

فمن ناحية أولى صدرت كل هذه المراجعات التى تمثل تنازلاً تاريخياً فى موقف الجماعة ، بينما ظل قادتها التاريخيون الذين وضعوها فى السجون، ولو كانت هناك صفقة لتم الإفراج على الفور عن كل هؤلاء القادة دون تحفظ. وعندما سئل كرم زهدى عن موقف الجماعة فى حالة ما إذا جددت الدولة تشددها مع الجماعة على الرغم من هذه المراجعات، أجب بأن الموقف لن يتغير حيث ستستمر الجماعة على أفكارها الجديدة ولن تعود إلى موقفها الأول، ولن يؤدى البطء فى الإفراج عن أعضاء الجماعة إلى التراجع عن نبذ العنف. وقال: «أتحدى أن يخالف فرد واحد ممن خرجوا من السجون لأى أمر أو موقف للجماعة، وكل النتائج بالنسبة للذين خرجوا مشرفة للغاية وأثبتوا أنهم على أعلى درجات الانضباط والالتزام بالعهد الذى قطعوه على أنفسهم»(٥).

وعندما سأل مكرم محمد أحمد ناجح إبراهيم عن الضمانات فى هذا الالتزام، قال: إن القادة التاريخيين مسئولون عن سلوك من خرجوا من السجون من أعضائها بعد مبادرة وقف العنف (يوليو ١٩٩٧)، وهؤلاء عددهم يصل إلى الآلاف، وجهاز الأمن تابعهم وهو بنفسه يقول إنه لا يوجد شخص واحد منهم أخل بالمبادرة لأنهم بالفعل خرجوا عن قناعة وليس عن ضغوط(٦). كما أكد اللواء فؤاد علام «إن الإفراج يتم عن هذه الأعداد وفق ضوابط معينة والأجهزة الأمنية ترى الآن أن أعضاء هذه الجماعات تخلوا عن العنف بالفعل»(٧).

ومن ناحية ثانية فإنه من حيث الفعل، فقد حافظت الجماعة على مبادرتها بوقف العنف على مدى ٦ سنوات منذ إعلانها وحتى صدور هذه المراجعات، ويستثنى من ذلك حادث مذبحة الأقصر الذى وقع فى نوفمبر ١٩٩٧ بعد إعلان المبادرة الذى كان فى يوليو من ذلك العام، ولا تسأل الجماعة عن هذا الحادث الخطير على الرغم من أن فريقاً منها قام به فعلاً، حيث تم النظر إليه على أنه حالة تمرد يائسة من هذا الفريق على قرار الجماعة بوقف العنف.

ويرجع ضياء رشوان الباحث فى شئون الجماعات الإسلامية أسباب

الحادث إلى ثلاثة عوامل، أولها أن هذا الفريق وهو من صعيد مصر شعر بأن قادته التاريخيين قد خانوه بإطلاقهم مبادرتهم غير المشروطة لوقف العنف فى ٥ يوليو ١٩٩٧، وثانيها أن الحصار الأمنى الشديد من جانب الأجهزة الأمنية المصرية كان يضيق الخناق يوماً بعد الآخر على كل إمكانية لتحرك تلك المجموعات فى جنوب مصر، وثالثها أن تلك المجموعات وجدت نفسها فى حالة عزلة حقيقية عن بعض القيادات الموجودة فى الخارج، والتى كانت ترفض معها مبادرة وقف العنف، لذلك فإن الفريق المنتمى للجماعة الذى ارتكب الحادث البشع وجد نفسه فى موقف مركب نفسياً وسياسياً ودينياً مما دفعه إلى عمل انتحارى كمثل هذا الحادث.

وللحق وقعت أحداث إرهابية أخرى متفرقة فى ذلك العام، إلا أنه باستثناء جميع هذه الأعمال فإنه لم تقع بعدها على مدى ما يقرب من ٦ سنوات أى أحداث إرهابية، لا من الجماعة الإسلامية أو من غيرها، مما يعنى أن توجه الجماعة نحو نبذ العنف اقترن بالعمل، مما أضفى قدراً عالياً من المصداقية على تحولاتها الفكرية.

كما أن قادة الجماعة أكدوا فى حواراتهم مع مكرم محمد أحمد أن هذا الحادث البشع تحديداً كان له دور مهم فى جعل الكثيرين من قيادات الجماعة فى الخارج يوافقون على مبادرة وقف العنف بعد أن كانوا معترضين أو مترددين.

ومن ناحية ثالثة فإن شهادة وزير الداخلية المصرية اللواء حبيب العادلى فى هذه التحولات تعد من الشهادات الكاشفة والمهمة للغاية، فهى تعكس التشخيص الرسمى للدولة فى علاقتها الجديدة مع الجماعة الإسلامية التى تحولت من الشك والعداء والقمع إلى الثقة النسبية على الأقل من الناحية الأمنية، والدمج فى الحياة العامة من الناحية السياسية. ففى مؤتمر صحفى عقده فى تونس عقب اختتام أعمال اجتماع وزراء الداخلية والإعلام العرب فى ١٦ يناير ٢٠٠٣ قال العادلى: «إن الجماعة الإسلامية مازالت مستمرة وملتزمة بعد أن غيرت أسانيدها وعقائدها وأفكارها». وأشار إلى أن الكتب الأربعة شملت حجج المراجعة من جانب الجماعة وتحوى تغيراً فكرياً، وقام الأزهر بمراجعة الكتب وأقرها أعضاء مجلس شورى الجماعة عن اقتناع تام(٨).

وعندما قررت السلطات الأمنية الإفراج عن نحو ألف من أعضاء الجماعة قال العادلى لرئيس تحرير «المصور» مكرم محمد أحمد فى ٣

سبتمبر ٢٠٠٣: «إن عمليات الإفراج تجرى تباعاً ووفق معايير واضحة وشفافة تؤكد صدق التحول الفكرى الذى طرأ على هؤلاء الذين أفرج عنهم وصدق التزامهم بنبذ العنف وإدراكهم لخطأ مواقفهم السابقة». وأكد العادلى «أن قيادات الجماعة الإسلامية قد طلقت العنف على نحو بائن وأنهم لا يمارسون الآن أية محاولات لتنظيم عناصرهم فى عمل سرى، مشيرا إلى أن الذين تم الإفراج عنهم يمارسون حياتهم العادية وسط الناس ويعلنون على نحو علنى رفضهم المستمر للعنف والتزامهم الكامل بالمبادرة التى أعلنتها قيادات تلك الجماعة»(٩).

ومن ناحية رابعة فإن الجماعة حددت بوضوح موقفها عند إصدار هذه المراجعات، فقد اعترفت بأنها تمثل تحولاً حقيقياً فى فكرها، وأنها لا تشعر بحرج فى ذلك، بل إنها تتعجب ممن يشككون فى مراجعاتها، وأنها فعلت ذلك مستندة إلى قراءات شرعية ورغبة منها فى تصحيح مسارها. ففى بداية صفحات أحد كتبها الأربعة الأولى الذى يحمل عنوان «النصح والتبيين فى تصحيح مفاهيم المحتسبين» تجيب عن السؤال المهم: لماذا المراجعة؟ وتقول: «أسباب كثيرة توجب المراجعة، أبرزها اكتشاف الأخطاء والأوبة منها، وتصحيح المسار، وكف النفس عن العجب والغرور بما تعلم من أخطائها لتتواضع لله وتخشع له، هذا فضلاً عن أثرها فى إثراء الفقه بالحوار مع النفس والغير، وتنشيط روح الاجتهاد، والتخلى عن الجمود على القديم وادعاء العصمة له مع تأكيد مرجعية الشرع، والتخلص من المرجعيات الدنيوية للأشخاص أو المبادئ والأفكار، ولا يخفى أثر تكرار المراجعة فى تربية المجتمع على إحسان الظن بالناصحين، وافتراض الصدق فيه. فالحكمة ضالة المؤمن حينما وجدها فهو أحق الناس بها»(١٠).

ويحكى لنا قادة الجماعة فى كتاب «نهر الذكريات» قصة التحول وكيف أنها جاءت عن اقتناع، والأهم من ذلك أنها اتخذت شكلا ديمقراطيا» حيث اعتمدت على الحوار مع الأعضاء ولم تأت فرضا من القادة أنفسهم، وقام واضعو الكتب الأربعة الأولى التى تشكل معالم التحول الفكرى بجولات داخل السجون التى بها أعضاء الجماعة استغرقت قرابة عشرة أشهر، وبدأت بسجن الوادى الجديد، وانتهت فى سجن دمنهور. وكان سجن طرة الذى يضم قيادات من الجناح العسكرى لن يستفيدوا بالطبع من هذا التحول على المستوى الشخصى لأن معظمهم محكوم عليه بالإعدام هو أصعب مراكز الحوار، وعلى الرغم من ذلك فقد انتهى اللقاء

فيه بالاتفاق والاقتناع بالتحول عن العنف وأيديولوجية أسلمة المجتمع والدولة بالقوة.

يقول مؤلفو الكتاب: «كان لهذا السجن خصوصية معينة حيث كان هناك توجس من ضعف الاستجابة للمبادرة، لأن هؤلاء لا أمل لديهم فى أن تعود عليهم المبادرة بفائدة، غير أن النتائج كانت عكس ذلك وقد أثبت هؤلاء أن اقتناعهم بالمبادرة مسألة مبدأ وليس بحثاً عن مصلحة.. وقد كان هذ السجن بالفعل أكثر السجون أسئلة وحواراً وأخذاً ورداً، وكان أكثرهم نصيباً من القرب واللقاء المباشر»(١١).

وكانت الأسئلة التى وجهها الأعضاء شاملة لعدة موضوعات، فقد سألوا عن المبادرة وطبيعتها؟ وهل تلغى الكتب الجديدة التراث القديم للجماعة؟ ولماذا تم طرح قضية حرمة الغلو فى الدين وتكفير المسلمين على الرغم من أن الجماعة معروفة بأنها بعيدة تمام البعد عن لوثة التكفير (كانت تؤمن بالعذر بالجهل)؟ وهل تم حل الجناح العسكرى؟ وإذا كانت الجماعة قد تخلت عن العنف فما الذى يميزها عن بقية التيارات الإسلامية؟

(ويهمنا فى هذا الموضع أن نشير إلى إجابة قادة الجماعة عن السؤال الأول الذى تعلق بأسباب المراجعة، لأنه كاشف عن قوة التحول التاريخى الذى حدث فى مسار الجماعة، حيث أكد القادة أن ما قاموا به هو مراجعة وليس تراجعاً، لأن المراجعة ضرورية للتصحيح أولاً بأول، وإنما التراجع هو التوقف عن الطريق الأول دون اقتناع ولا يعنى تصحيحاً للمسار.

«المراجعة ينبغى أن تكون متكررة لضبط المسير، ونتائجها لا تزول بزوال المؤثرات المتجهة لها بحيث يتحقق الحفاظ على مكتسبات هذه المراجعة وإزالة ما من شأنه أن يعطلها أو يعطل مكتسباتها، وأما التراجع فهو انسحاب غير منظم وغير قائم على أصول أو قواعد أو أدلة، لا يحمل تصويباً للصواب، ولا تصحيحاً للمسار، بل يهدم الصواب والخطأ، ويلغى المسار صحيحاً كان أم غير ذلك، فهو انهيار وإلغاء لما كان ومصادرة على ما هو آت»(١٢).

وشرحوا شروط المراجعة المثمرة (أى ما قاموا به من مراجعات) فى أنها يجب أن يكون القصد منها خالصاً لوجه الله تعالى وليس كسباً لمنفعة شخصية أو مراءاة لأحد، وأن يكون المراجعون مؤمنين بقضيتهم وبأهميتها، وأن يكون الهدف هو التصحيح لا التدمير، وأن تتسم بالتجرد

والنظرة المحايدة وليست تبريراً لخطأ، وأن تحافظ على استمراريتها حيث تصبح منهجا لمراقبة أعمال الجماعة ومشروعية هذه الأعمال(١٣).

إن هذه المؤشرات الأربعة السابقة تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن التحولات الفكرية للجماعة الإسلامية نتجت عن اقتناع ذاتى وعبر مناقشات داخلية بين أعضائها ولم ترتبط بعوامل مصلحية تتعلق بهؤلاء الأعضاء أو بضغوط الأجهزة الأمنية، وهى تظهر مكتوبة وموثقة فى كتب تحمل أسماء قادتها التاريخيين. ولا يعتد كثيراً بأوجه الرفض التى ظهرت فى كتابات بعض أعضائها الذين يعيشون فى الخارج أو من أصبحوا محسوبين عليها، لأنها فردية ومرتبطة بظروف كل شخص منهم فى الخارج وصراعاته على زعامة الجماعة مع القادة التاريخيين، كما أنها اقترنت بوقف فعلى للعنف، بل إنها وجدت دعماً حتى من بعض قادة الجهاد المسجونين ومنهم عبود الزمر، وإن ظل موقف تنظيم الجهاد بعيداً إلى حد كبير - حتى صدور هذه المراجعات - عن هذا التحول الذى حدث فى فكر الجماعة الإسلامية.

## المبحث الثانى

# نقض الخطاب الجهادى

من الأمـور ذات الدلالة فى كـشف أبعـاد التـحـول الذى طرأ على فكر الجـمـاعـة الإسـلامـيـة أن القـادة التـاريخـيين الذين صاغوا الكتب الأربعة للمراجعات والكتب الثلاثة اللاحقة لها هم أنفسهم الذين صاغوا المواثيق الفكرية القديمة للجماعة أوائل الثمانينيات، وفى الحالتين أيضاً وعلى الرغم من الفارق الزمنى بينهما الذى يصل إلى ٣٢ عاماً، فإن المصادر التى تم اللجوء إليها لإثبات الجانب الشرعى لتوجهات الجماعة أو لتبرير أفكارها على الأقل من وجهة نظرها، هى نفس المصادر تقريبا مع فارق وحيد ذى دلالة مهمة هو غياب تأثير الرؤية الفكرية «الجهادية» التى اختفت بالطبع بحكم محاصرة تنظيم «الجهاد» والطلاق الذى تم بين الجماعتين على المستوى الحركى.

هؤلاء القادة هم كرم محمد زهدى، وناجح إبراهيم عبدالله، وعلى محمود على الشريف، وأسامة إبراهيم حافظ، وحمدى عبدالرحمن عبدالعظيم، وعاصم عبدالماجد محمد، وفؤاد محمود الدواليبى، ومحمد عصام الدين دربالة، وكلهم صدرت ضدهم أحكام بالأشغال الشاقة بدرجات مختلفة، وتم تنفيذ الأحكام فيهم منذ صدور الأحكام فى قضية المنصة. والمصادر التى اعتمدوا عليها فى الماضى والحاضر لا تخرج عن كتابات ابن تيمية وابن القيم الجوزية وكتب التفسير المعتادة لابن كثير والماوردى والقرطبى وصحيح مسلم والنووى والشطبى والغزالى والشوكانى وغيرهم من علماء السلف، وأضافوا إليهم فى مراجعاتهم بعض المصادر من أعمال القرضاوى ومحمد عمارة، بما يشير إلى أن المصادر واحدة تقريبا ولكن الرؤية والتفسير لأحكام الإسلام اختلفت جذرياً من نفس الأشخاص مع تقدم الزمن بهم.

لن نخوض كثيراً فى تاريخ الجماعة الإسلامية ونشأتها، وإنما تكفى

الإشارة إلى أنها جماعة بدأت نشاطها فى الجامعات المصرية منذ بداية السبعينيات تحت مسمى «اللجنة الدينية»، ثم حملت هذا الاسم، وكانت فى دعوتها حركة سلمية تدعو إلى الأخلاق والتربية الإسلامية وتنشد أسلمة المجتمع والدولة بشكل هادئ وسلمى إلى أن حدث تحول فى مجرى حياة الجماعة منذ عام ١٩٩٧ إثر اصطدامها مع السلطات بعد أن قويت شوكتها وسيطرت على الجامعات، وآنذاك بدأت السلطات تضييق الخناق حول نشاطاتها إلى أن ألقى الرئيس الراحل أنور السادات خطاباً فى الإسكندرية فى ٢٨ فبراير ١٩٧٩ أكد فيه ضرورة فصل الدين عن السياسة، وأنه لا سياسة فى الدين، واعتبرت الجماعة ذلك تحذيراً لها يقضى بوقف نشاطها السياسى فردت على هذا الموقف بالاستنكار مما دفع السادات إلى توجيه انتقادات حادة لها وسخر من قياداتها. وشهد عام ١٩٧٩ ثلاثة تطورات كان لها وقع الانفصال المطلق فى علاقة الجماعة بالسلطة، حيث تم توقيع الصلح مع إسرائيل، ووقعت ثورة الخمينى فى إيران، وصدرت لائحة طلابية جديدة للجامعات ألغت الامتيازات التى أتاحتها اللائحة السابقة فى ١٩٧٦.

ومن ذلك المناخ بدأ الانشقاق يدب فى صفوف الجماعة الإسلامية التى لم تكن بعد قد عرفت التمييز بين مجموعة الصعيد ومجموعة بحرى، أو بين من أصبحوا فى كنف «الجهاد» وأولئك الذين انضموا إلى فكر «الإخوان» وتنظيمهم. وشعر فريق الصعيد بأن الصدام سيقع مع السلطة إن عاجلاً أو آجلاً فشرعوا جدياً فى تشكيل تنظيم سرى يحمل اسم «الجهاد» وهو ما حدث بالفعل آنذاك خاصة أنه تلاقى مع الاندماج مع تنظيم «الجهاد» الذى شكله عبدالسلام فرج فى الإسكندرية فى العام نفسه (١٩٧٩)، وانتقلت الجماعة الإسلامية فرع الصعيد إلى ما أصبح يسمى الجماعة الإسلامية «الجهادية»، وتخلت عن الفكر السلفى التقليدى وتبنت فكر «الجهاد» الانقلابى إلى حد كبير، والمجموعة التى قادت هذا الفريق هم الأسماء السالف الإشارة إليها من القادة التاريخيين (كلهم من أبناء الصعيد)(١٤).

ولم تكن للجماعة الإسلامية قبل عام ١٩٨١ مصادر مكتوبة تشرح أفكارها، فقد اعتمدت أساساً على العمل الدعوى المباشر بين الطلاب فى الجامعات مركزة على الأخلاق الإسلامية ومقاومة السفور، والمطالبة بتطبيق الشريعة، وإن كان بشكل سلمى من خلال التظاهر أو الندوات أو الخطب فى المساجد. وخلال السنوات الثلاث من ٢٩٨١ إلى ١٩٨٤ التى

استغرقتها محاكمة المتهمين فى اغتيال السادات، كان عدد كبير من أعضاء الجماعة الإسلامية متورطاً فيها بمن فيهم هؤلاء القادة التاريخيون، ظهرت فقط مواثيقهم الفكرية التى عبرت عن تبنيهم تماماً للفكر «الجهادى» العنيف و هى:

١ ـ ميثاق العمل الإسلامى ويتناول ٩ نقاط: المقاومة والهدف والطريق والعقيدة والزاد والعداء والولاء والإجماع، ويلخص أهداف الجماعة فى إقامة المجتمع والدولة المسلمين وأسلوب حركتها من خلال العمل الشعبوى الثورى والعنف ضد الدولة ومن يرفضون الانصياع لفكر الجماعة، ويعطى فكرة واضحة عن القطيعة بين الجماعة وبقية المجتمع الموصوف منها بالجاهلية، والدولة الموصوفة منها بالكافرة.

٢ ـ «كتاب أصناف الحكام وأحكامهم» ويحمل اسم الشيخ عمر عبد الرحمن مفتى الجماعة أو التيار «الجهادى» عموماً، وفيه تشير الجماعة إلى تكفير الحاكم المبدل لشرع الله وخروجه عن ملة الإسلام، فى إشارة إلى حكم السادات من وجهة نظر الجماعة.

٣ ـ بحث «حكم قتال الطائفة الممتنعة عن شرائع الإسلام» وبحث «حتمية المواجهة»، ويتناول الأول حكم «الجهاد»، ويوجب قتال أى طائفة تمتنع بالقوة عن منع شريعة واحدة كالصلاة والزكاة والحدود مثلاً، وهو مبحث مبنى على ما قاله ابن تيمية بإجماع العلماء على جواز ذلك، ويؤصل البحث الأول شرعية إعلان «الجهاد» ضد نظام السادات، بينما يؤكد البحث الثانى الحكم نفسه.

وبعد المحاكمة أعد قادة الجماعة أبحاثاً فى قضايا أخرى مثل الحركة الإسلامية، والعمل الحزبى، وهو يحرم سلوك الحركة الإسلامية طريق الأحزاب والبرلمان مستنداً إلى أن المشاركة فى المجالس التشريعية نوع من الشرك لأن حق التشريع لله وحده، كما يؤكد أن دخول الأحزاب والمؤسسات الدنيوية السياسية الأخرى إهدار لقيم الحاكمية والموالاة والجهاد، وفيه إضفاء لصيغة إسلامية على وضع غير شرعى.

كما أصدرت الجماعة بحثاً مهماً آخر بعنوان «العذر بالجهل والموالاة» وفيها لا تكفر المسلم بارتكابه الكفر لاحتمال أن يكون جاهلاً، ومن ثم لا يحكم بكفره إلا بعد قيام الحجة التى يكفر جاحدها، كما يقسم الموالاة للكفار إلى موالاة ظاهرة ولا يخرج صاحبها من الإسلام، وباطنة تخرج صاحبها منه(١٥).

وتخلص هالة مصطفى فى دراستها القيمة عن الإسلام السياسى فى مصر إلى أن هناك خمسة أعمدة فكرية لخصت فكر الجماعة الإسلامية فى بدايات الثمانينيات وهى:

١ ـ تكفير الحاكم المبدل لشرع الله.

٢ ـ وجوب قتال الطائفة الممتنعة عن الشريعة.

٣ ـ جواز تغيير المنكر باليد لآحاد الرعية.

٤ ـ تحريم دخول البرلمان والأحزاب السياسية.

٥ ـ وجوب العمل الجماعى(١٦).

وسنلحظ من خلال ما جاء فى المراجعات حجم التغيير الجذرى الذى لحق بهذه المفاهيم، ليس فقط باجتهاد قادة الجماعة فى إسقاطها أو إلغائها من مواثيقهم الفكرية، وإنما بتحولهم الجذرى إلى مفاهيم إسلامية لا تختلف عما يطرحه المفكرون المستنيرون !.

لقد بدأ تحول الجماعة الإسلامية إلى نبذ العنف منذ عام ١٩٩٦ عندما أطلق أمير الجماعة فى أسوان فى أبريل من ذلك العام مبادرة لوقف عمليات العنف التى يقوم بها الإسلاميون لمدة عام يتم خلالها تعديل شروط العلاقة بين الجماعة والسلطة، ولكن استمرار الشك بين الجانبين وتواصل عمليات العنف أفشل هذه المبادرة(١٧). وعلى الرغم من الفشل واصلت الجماعة إصرارها على توجهها الجديد. وفى ٥ يوليو ١٩٩٧ وفى أثناء نظر القضية العسكرية رقم ٢٣٥ تلا أحد أعضاء الجماعة المتهمين فى القضية على العلن وأمام أجهزة الإعلام بياناً مذيلاً بتوقيع القادة التاريخيين للجماعة يدعو أعضاءها إلى وقف «العمليات القتالية» وحقن الدماء.

وفى كتابهم الذى يحمل عنوان «مبادرة وقف العنف» قال القادة: إن المبادرة كانت من طرف واحد ولم تبد أجهزة الدولة أي تجاوب معها، لكنها أشاعت جواً من التفاؤل بإنهاء الأزمة، كما قوبلت بتأييد من الشيخ عمر عبد الرحمن من محبسه فى أمريكا، مما عزز توجه الجماعة الجديد. ويؤكد القادة أنه على الرغم من ذلك وبالإضافة إلى معارضة بعض أعضاء الجماعة فى الخارج لها، فإنهم كانوا واثقين من أنها ستنال إجماع كل الأعضاء. ثم يمضون قائلين: إن حادث الأقصر كان بمثابة الصدمة لهم جميعا. «كان الحادث بما فيه من اعتداء على النساء والأطفال والتمثيل بهم غريبا على منهجنا وتفكيرنا».

وعلى الرغم من الحادث واصل القادة تمسكهم بالمبادرة إلى أن أعلن جميع الأعضاء تأييدهم الكامل لها فى ٢٨ مارس ١٩٩٩، وتشير كلماتهم فى هذا الصدد إلى بداية التحول الجذرى فى التفكير من العمل الجهادى العنيف إلى الدعوة للإسلام بالحسنى. «تحولت المبادرة إلى رأس جسر يحتشد من خلفه كل أبناء الجماعة وكلهم أمل فى أن ينفضوا عن أكتافهم أثر تلك الأيام العصيبة ليعودوا إلى مهمتهم الأصلية (يلاحظ هذا التعبير جيداً) كدعاة إلى الله يشاركون فى هداية الخلائق على طريق الله القويم»(١٨).

وفى هذا الكتاب يعتبر القادة العنف تجسيداً للفتنة بين المسلمين، وفيه هلاك ودمار لمصالح العباد، وخروج على الشرع لأنه يضر بالمصلحة ويرتب المفسدة، بل إنهم ذهبوا إلى أبعد من ذلك عندما أكدوا أن الفتنة الناجمة عن الاقتتال والعنف تفيد إسرائيل والولايات المتحدة وبعض العلمانيين (وبإجمالهم لا يريدون خيرا للإسلام). وتشير كتاباتهم أيضاً إلى حرصهم الكبير على دور مصر الريادى فى الصراع العربى ـ الإسرائيلى. ويرصدون موانع القتال فى عشرة موانع كلها فى حقيقة الأمر تشير إلى أن الجهاد بالقوة المسلحة غير مطلوب فى الظروف الراهنة بسند من الشرع، ومن ثم فإن إعلانه يناقض الشرع! هذه الموانع هى باختصار:

١ ـ إذا غلب على الظن أن الجهاد لن يحقق المصلحة التى شرع من أجلها.

٢ ـ إذا تعارض القتال مع هداية الخلائق.

٣ ـ العجز أو عدم القدرة.

٤ ـ الهلكة.

٥ ـ وجود مسلم فى صفوف المشركين.

٦ ـ نطق الكافر بالشهادتين وتوبة المرتد ورجوعه إلى الإسلام ورجوع الباغى إلى الطاعة.

٧ ـ إذا كانت المفاسد والفتن المترتبة على القتال أعلى من المصالح المتوقعة منه، أو إذا كان ما يضيعه من المصالح أعلى مما يجلبه.

٨ ـ إذا دخل أهل الكتاب مع المسلمين فى عقد ذمة، وبه وجبت إجابتهم وامتنع قتالهم، ومادامت الجزية يمتنع أداؤها لعجز فى صف المؤمنين فلا يباح لهم مقاتلة أهل الكتاب لعدم أدائهم الجزية.

٩ ـ عدم بلوغ الدعوة.

١٠ ـ عقد الصلح بين مختلف الطوائف المتقاتلة، ومتى أبرم امتنع القتال، سواء كان الصلح مؤقتاً أو غير مؤقت.

كما أصدر القادة كتاباً آخر ليفسر بشكل أكثر عمقاً رفض الجماعة للجهاد فى الظروف الراهنة التى يعيشها المسلمون. وتقول مقدمة الكتاب الذى يحمل عنوان «تسليط الأضواء على ما وقع فى الجهاد من أخطاء»: «الحسبة والجهاد وسيلة لتعبيد الناس لربهم، لذا فإن هداية الخلائق مقدمة على الجهاد، إذ إن الغاية مقدمة على الوسيلة، فإذا تعارضت الغاية مع الوسيلة قدمت الغاية، فإذا أصبح الجهاد نفسه محدثاً للفتنة فى الدين ومانعاً لتعبيد الناس لربهم وصدا للناس عن دعوة الحق وتخويفا للشباب من ثمرة دعوة نقية، لم يحقق الجهاد بذلك مقصوده الأسمى لما سيكون فيه من إراقة للدماء بغير حق، ومن ثم فإن هداية الخلائق وتعبيد الناس لربهم هى الأصل والجهاد فرع عليها. ونظراً لما فى الجهاد من تضحيات ومخاطر تمس حياة المسلمين وغيرهم، فإن الإسلام وضع سياجين كبيرين يعصمان أهل الإسلام من الانحراف بفريضة الجهاد عن هدفها، وهما أن يكون الدين كله لله، أو عن غايتها وهو أن يكون فى سبيل الله، لذلك فإن هذه الفريضة تحتاج إلى علم شرعى دقيق وفهم سياسى عميق لا يتأتى للكثيرين ممن يمارسونه، وذلك لأن الولوج فى الدماء شئ عظيم، والنفس من الضروريات الخمس فى الإسلام يجب الحفاظ عليها. ودعا القادة أعضاء الجماعة إلى أن يتقبلوا كلامهم هذا الذى يمس فريضة سامية لديهم هى الجهاد بالصبر والتعقل، وأن ينسوا الماضى تماماً ويبدأوا عهداً جديداً بعيداً عن هذا التيار تماماً، وألا يستمعوا فى مثل تلك القضايا إلا لأهل العلم والفتوى والعالمين بأسس الشرع[١٩].

وعندما سئل القادة من جانب الأعضاء عما إذا كانوا بهذا الموقف من رفض الجهاد قد أسقطوا مبدأ إسلامياً مهماً أو عطلوه دون سند شرعى، ردوا كما جاء فى كتاب «نهر الذكريات» بأنه لا يستطيع أى مسلم أن ينكر فرضية الجهاد وإلا كان منكراً لمعلوم من الدين بالضرورة، لكنه كأى فرض من فرائض الدين لابد من تحقق مشروعيته حتى يكون واجب الأداء، واستيفاء المشروعية له يستلزم أموراً عدة منها أولاً الشرعية، أى أن يكون موافقا للشرع وتحديداً فى الحرص على عدم إراقة الدماء واستحلال الأموال، والتحقق من أن الدماء المراقة هدر شرط أساسى فى تلك

المشروعية، وينبغى أن تكون قطعية لا شبهة فيها، كما يجب عدم الإضرار بما للأمة من مصالح عليا خاصة تلك التى تمس حاجات الناس وأقواتهم وأرزاقهم ومرافقها الحيوية والمضيع المباشر لها والمتسبب أيضاً وإن لم يباشر إنما يقع فى محارم الله.

ومن هذه الضوابط أيضاً صدق النية، بمعنى أن يكون الجهاد عملا يبتغى به وجه الله تعالى وإعلاء أمره وليس أن يتم تحت تأثير دعاوى العصبية والقبلية والثأر الشخصى والجماعى وصور الحمية الجاهلية المختلفة ، أو مثلا الرغبة فى مجاراة الآخرين أو التحرك لنفى أقوال المشككين أو غير ذلك من الأسباب الدنيوية. وثالثا يجب ألا يكون الجهاد غاية فى ذاته، وإنما لتحقيق غاية عليا هى حماية بيضة الإسلام وبلاد المسلمين وإعلاء راية التوحيد، فإذا ذهبت هذه المصالح أو كان قصد الإنسان غير هذه المقاصد، أو كان هناك من المفاسد المترتبة على هذا الجهاد ما يربو على هذه المصالح، فإن الجهاد هنا لا يكون شرعياً. ورابعاً ألا يوكل النفير العام على أعداء أمة الإسلام ودينهم إلا إلى إجماع الأمة من قادتها وأهل الحل والعقد فيها، ولا يكون ذلك للآحاد والأفراد أو حتى للجماعات التى لا ينتمى إليها إلا بعض الأمة قلة أو كثروا(٢٠).

إن مثل هذه الآراء الجديدة فى الجهاد تختلف إلى حد جذرى مع كل ما ورد فى أدبيات الجماعة فى السابق، ومع فكر تنظيم الجهاد الذى ترك بصماته المهمة على نشاط الجماعة الإسلامية آنذاك أيضاً. ولم تختلف فى الحقيقة اجتهادات الجماعة الإسلامية آنذاك عما جاء بها الجهاد فى السابق، وكلها لم تبتعد عما جاء فى كتاب الفريضة الغائبة الذى كان دستور الجماعات الجهادية الذى وضعه عبدالسلام فرج المنظر الأول لفكر الجهاد. والذى يستحق التأمل أن تلك الأدبيات القديمة دللت على صحة ما كانت تقوله فى أمر الجهاد من خلال السنّة والقرآن الكريم ومعظم علماء الإسلام السنّة وفقهائها. كا اعتمدت بجانب الفريضة الغائبة على فتاوى الشيخ عمر عبد الرحمن الذى كان السند الفقهى لها جميعا فى ذلك الوقت، والذى كان يؤمن بتكفير النظام السياسى القائم فى مصر وضرورة إسقاطه بالقوة.

وكانت كتابات ابن تيمية على سبيل المثال زادا لكل من الجماعة الإسلامية والجهاد لتبرير اعتناقهم لفكر الجهاد. وهى الكتابات ذاتها التى عاد قادة الجماعة الإسلامية مرة أخرى إليها وقرأوها بشكل مختلف ليبرروا أيضاً عدم مشروعية الجهاد فى الوقت الراهن.

كان ابن تيمية (١٢٦٣ ـ ١٣٢٩م) قد قال: إن البلدان الإسلامية فى ظل حكم التتار كانت بين منزلتين، دار سلم ودار حرب، فلا هى بمنزلة دار السلم التى تجرى عليها أحكام الإسلام، ولا بمنزلة دار الحرب التى أهلها كفار، وإنما هى قسم ثالث يعامل فيها المسلم بما يستحقه ويعامل فيها الخارج عن الشرع بما يستحقه أيضا. وقاس عبد السلام فرج حال المجتمعات والنظم الإسلامية المعاصرة على مثل حال البلدان التى كانت خاضعة لحكم التتار، فهى فى رأيه تعيش حالة الجاهلية (الارتداد عن الإسلام) بوجه عام، ولكن المجتمع لا يعد كافراً فرداً فرداً، وإنما نظام الحكم هو الذى يستحق وصف الكفر، والبديل لهذا الوضع هو الدولة الإسلامية التى تطبق شرع الله فى الأرض كاملاً غير منقوص، وإقامة هذه الدولة أمر من أوامر الله يجب تنفيذه، والرسول محمد صلى الله عليه وسلم بشر بإقامة هذه الدولة وبإعادة الخلافة، ومن ثم فإن الحركة الجهادية مطالبة بإقامة خلافة جديدة قوية، والجهاد فى هذه الحالة يعد حالة مستمرة وآنية على المسلم أن يؤديه فى كل يومه، فهو كفاح مستمر لا ينتهى إلا بأحد أمرين، الموت أو استئصال الجاهلية، وإقامة الحاكمية.. أى حكم الله فى الأرض. وحذر فرج من إغفال مبدأ الجهاد وإهماله من العلماء، مؤكدا أن إزالة ما يراه مخالفاً للإسلام لا تتم إلا بالسيف، مستشهداً بحديث نبوى يقول: «بعثت بالسيف بين يدى الساعة حتى يعبد الله وحده لا شريك له، وجعل رزقى تحت ظل رمحي، وجعل الذلة والصغار على من يخالف أمري ومن تشبه بقوم فهو منهم»(٢١).

وكان الكاتب الإسلامى الدكتور محمد عمارة قد فند استناد الجماعات الجهادية إلى تشخيص ابن تيمية لحالة المسلمين فى ظل حكم التتار موضحاً خطأ قراءة ذلك التشخيص، ومن ثم البناء عليه باستعادة مبدأ الجهاد بالقوة لتغيير المجتمع والدولة فى العالم الإسلامى المعاصر. فقال عمارة: إن ابن تيمية حكم على التتار بالكفر ليس لأنهم كانوا يحكمون بالسياسة (الياسق) وهو قوانين وضعها جنكيز خان بعيداً عن الشريعة، وإنما لتعدى التتار وغاراتهم وغزواتهم التى أهلكوا فيها الحرث والنسل وهددوا الحضارة الإنسانية بالدمار(٢٢).

وللحق فإن مرجعيات قادة الجماعة الإسلامية خلت هذه المرة من أى إشارة إلى جاهلية المجتمع وكفر النظام السياسى، بل إنها فى مواضع كثيرة اجتهدت لإبعاد شبهة الاتهام لها بأنها كانت تؤمن بذلك !. وكان هذا الانتقال فى النظرة إلى المجتمع والدولة الإسلامية عنصراً حاكماً فى تغيير رؤية قيادات الجماعة للكثير من النقاط التى كونت إطار الجماعة

الفكرى. لكن لأن الفكر القديم ثابت فى أدبيات الجماعة، فإن ما أحدثه القادة فى كتاباتهم من تغيير فكرى كان من الطبيعى أن يثير تساؤلات أعضاء الجماعة فى حوارات القادة معهم. هنا سأل الأعضاء عما إذا كانت الكتابات الجديدة تعد بديلا عن السابقة؟ ورد القادة بما يؤكد أنهم أسقطوا ما جاء فى الكتابات القديمة والجديد هو الناسخ لها تماماً، وبرروا ذلك التحول بتأكيد منهج الجماعة أصلاً وهو كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم بفهم السلف الصالح، وأن الجماعة انحرفت عن هذا التوجه الأصلى لأسباب وظروف أوضحوها للأعضاء فى الإجابة عن تساؤل آخر، وحيث إن هذا هو نهج الجماعة فإنها تؤمن بأنه لا قدسية لأى كتاب إلا الكتاب والسنّة.

ومن ناحية ثانية قال القادة: إن كثيراً من الأشياء والكتابات يتعامل معها البعض باعتبارها ثوابت لا ينبغى التعرض لها بتبديل أو تعديل أو تقويم، وهى فى حقيقتها لا تتمتع بهذه الخاصية، وإنما ظن من ظن بها ذلك لطواف إلف أو لكثرة تكرار أو لعدم اطلاع على مخالف لها أو لتقديره وثقته فيمن كتبها، أو لفقدان ثقة فيمن خالفها، أو لغير ذلك من الأسباب التى تخرج هذه الأفكار والاجتهادات عن وضعها الطبيعى كاجتهادات بشرية قابلة للمخالفة فى نظر البعض. ومن ناحية ثالثة فإنه لا يضر العالم المجتهد أن يرى الحق فى غير رأيه الذى ارتآه، فيترك رأيه ويعود للحق ويصبوب ما كان يراه خطأ، ولا ينتقص ذلك من قدره كعالم مجتهد.

وكان رد القادة على سؤال بخصوص أسباب تحول الجماعة من الأصل، أى عدم تكفير المسلمين إلى تكفيرهم كاشفاً لتأثير وطأة الظروف التى تدفع حركة إسلامية ما لقراءة التراث الإسلامى بطريقتين معتدلة أو متشددة، حيث قالوا: «إن عملية عزل الجماعة عن قياداتها داخل السجون وقطع الاتصال بينهم، والتى حرمت الأفراد عن توجههم فى مثل هذه القضية العلمية الشائكة والتصدى لما قد ينشأ عندهم من شبهات علمية أو عملية تحت تأثير الظروف الشديدة التى كانوا يعيشونها من أكثر الأسباب المثيرة للقلق، إذ إن غياب أهل العلم مدعاة لحدوث سوء الفهم ممن قل علمهم خاصة مع غياب الكتب والمصادر العلمية التى تضبط الفهم والتى كان منعها بعضاً مما عاناه إخواننا من ابتلاءات، كما كانت عملية السكنى الجماعية التى جمعت بطريقة عشوائية بين الجماعات التكفيرية المتنوعة وبين أبناء جماعتنا فى زنازين واحدة، مع عزل القيادات ومنع الكتب وترك الأفراد فريسة لحوارات ومناقشات غير متكافئة وفى

ظروف شديدة وتضييق يعد من أكثر الأشياء المثيرة للبلبلة والتشكيك، ونحمد الله أن عافى إخواننا آثارها الضارة»(٢٣).

لقد اعتبر قادة الجماعة تكفير المسلمين غلوا شديدا فى الدين وهو حرام، كما أنها بدعة جاءت بها الخوارج فى العصر الأول للإسلام بظروف خاصة بهم، وطرح القادة فى أحد كتبهم الدعوة إلى الوسطية باعتبارها المنهج الإسلامى الصحيح، وهى ترفض تكفير المسلمين أو غيرهم دون سند شرعى، كما ميزوا بين الكفر الأكبر الذى يخرج من الملة والكفر الأصغر المتعلق ببعض المعاصى، وعلى الرغم من ذلك رفضوا أن يعطوا المسلم أيا كان الحق لنفسه فى إصدار الحكم بالكفر دون تأكد بحجج ودلائل شرعية. «إن من يقع فى الكفر الأكبر المخرج من الملة، سواء كان حاكماً أو محكوماً، لا يصح تكفيره إلا بعد إقامة الحجة الواضحة التى بمقتضاها يتم التأكد من ثبوت شروط التكفير وانتفاء موانعه، وهذا أمر يختص به أهل العلم والاختصاص من المجتهدين فليتنبه لذلك وليعض عليه بالنواجز»(٢٤).

وفى موضع آخر من كتاب حرمة الغلو فى الدين يتحدث قادة الجماعة عما يسمونه بدعة تكفير جهال المسلمين، ويقصدون بذلك الإشارة إلى ما دأبت عليه الجماعة نفسها من قبل وحركات إسلامية أخرى تكفيرية من تعميم الكفر على الناس فى المجتمع والدولة التى لا تطبق حكم الشريعة بالكامل. وهنا يرفضون بشدة التسرع فى إصدار الحكم بالكفر على عموم المسلمين لأنهم فى حقيقة الأمر من الممكن أن يكونوا جاهلين بالقليل أو الكثير من الشرع. «إن عارض الجهل مانع من لحوق حكم الكفر لمن أتى فعلاً كفرياً وهو يجهل أنه كفر وهو لا يريده ولو علم أنه كفر لما أقدم عليه ولما اقترفه، إنما فعله جاهلاً بحقيقة أمره»(٢٥). ورفض القادة تكفير المسلمين بالموالاة الظاهرة، أى ذلك النوع من التعاون مع غير المسلمين لأسباب مصلحية دنيوية مع استقرار الإيمان فى القلب. كما استنكروا تكفير موظفى الحكومة.. «فالوظائف لم تكن يوماً من الأيام كافية للحكم على الناس وعلى معتقداتهم»، وقالوا: إن الموالاة التى يرفضها الشرع هى التى تشمل معانى كثيرة، منها حب الكفار أو حب دينهم أو نصرة شريعتهم ومذهبم ودينهم، أو التجسس على دولة الإسلام لمصلحتهم، أو تفضيل دينهم على دين المسلمين، أو عون الكفار على هزيمة المسلمين، أو التمكين لهم من المسلمين، وما هو دون ذلك فمشروع ويدخل فى باب المخالفة بالحسنى حيث يصبح من المشروع التعامل مع كل من هم من غير المسلمين»(٢٦).

وينتهى هذا الكتاب المهم من سلسلة المراجعيات بعبارة قاطعة من القادة يقولون فيها: «إن محاربتنا لتكفير المسلمين لا تعنى أننا نتساهل فى أحكام الشرع أو نتغافل عنها، ولكن محاربتنا لهذه البدعة هى تنفيذ لأحكام الشرع، وذلك لأنها تخالف الشرع الحنيف جملة وتفصيلا»(٢٧).

وفى مجال الحسبة يقر القادة بأن تجربتهم الماضية شهدت غلوا فى الدين وتحديداً فيما يتعلق بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى هو فريضة الحسبة (فرض كفاية)، وأنهم يسعون بمراجعاتهم إلى تصحيح الأخطاء التى أحاطت بتطبيق هذه الفريضة (تغيير ما يرونه منكراً باليد ودون سند شرعى)، ويعتبرونها أمراً ربانياً لكنها بعض الدين لا كله، لذا ينبغى أن يؤخذ الدين والعمل به كله وتكون الحسبة بعضه بحيث لا تطغى على فرائض أخرى قد تكون فى بعض المواضع أولى وأهم(٢٨). ونظراً لحساسية موضوع الحسبة فإن القادة وضعوا قيوداً عديدة على تطبيقها، حيث يجب أن تكون خالصة لوجه الله وليست لغرض شخصى فيمن يريد القيام بها، وأن يبتعد المسلمون فيها عن الظن ويعتمدوا على ما هو قطعى، وألا تكون مدعاة للتجسس فيما بينهم، وعدم التنكيل بمرتكب المعاصى، وعدم إيقاع الأذى بالأبرياء وتفضيل قاعدة لا ضرر ولا ضرار على إيقاع الأذى فى تطبيق الحسبة، وألا يحمل صاحب الحسبة الناس على مذهبه، وتجنب الاحتساب باليد خشية وقوع ضرر أشد، ويفضلون بدلا من كل ذلك الدعوة بالحسنى والموعظة.

ثم عرضوا لنماذج عديدة من الممارسات الواقعية للحسبة، كما كان يقوم بها أعضاء الجماعة الإسلامية ووصفوها بأنها مغالاة فى الدين تبتعد بالحسبة عن هدفها الإنسانى النبيل وهو الحفاظ على الدين وقيمه. ومن هذه الأمثلة التى استنكروها حوادث حرق محال شرائط الفيديو، وإلقاء ماء النار على وجوه بعض النساء «المتبرجات» وغيرها من السلوكيات التى شانت عمل الجماعة فى الماضى(٢٩).

وأما مسألة الحاكمية فقد اعتبرها كرم زهدى حكماً مدنياً وعقداً صحيحاً بين الحاكم والمحكوم، وليست مفهوماً دينياً مقدساً يرجع السلطة بين المسلمين إلى الله وحده وليس لأحد غيره من بينهم من البشر. وقدم مكرم محمد أحمد لهذا التطور الجديد فى فكر الجماعة عندما نشر حواراً أجراه بالفاكس مع كرم زهدى تناول جوهر كتاب جديد من سلسلة المراجعات بعنوان «فقه متجدد لعالم متغير.. نظرة معاصرة لقضية الحاكمية». وقال رئيس تحرير «المصور»: إن الكتاب الجديد تعيد فيه

الجماعة الإسلامية النظر فى مفهوم الحاكمية فى الإسلام وعلاقاتها بالديمقراطية والتعدد الحزبى والمعارضة ومشروعية ولاية الفقيه ومسئولية الحاكم فى بلد مسلم إن لم تساعده الظروف على تطبيق كل أحكام الشريعة أو بعضها، وفى الطرح الجديد يميز القادة بين «الحاكمية العظمى» وهى لله، وحاكمية البشر التى تخضع للاجتهاد وهى تصور بشرى خالص.

ويقول كرم زهدى: «نعم لا حكم إلا لله، لكن لابد للناس من أمير وحاكم يعرف أمورهم بما لا يخالف ثوابت الشرع. فالشريعة المنزلة من عند الله تمثل الحاكمية العظمى، لكن الفقه الذى يطبق الشريعة على الواقع لابد أن يكون بالضرورة فقهاً إنسانياً متغيراً يواكب مستجدات الزمان والمكان والمصالح والوقائع والأعراف وجميع المتغيرات الإنسانية. فهناك حاكمية ربانية أساسها المبادئ الرئيسية لا تشغل نفسها بالتعامل مع الجزئيات، أما حاكمية البشر فهى التى تحكم بالاجتهاد فى الفروع والمتغيرات، وللبشر أن ينشئوا أحكاماً وقوانين توافق متغيرات عصرهم وتلزم الناس جميعاً مادامت لا تتصادم مع أحكام الشريعة».

وخلص إلى أن الحاكمية لا تختلف عن أى حكم مدنى معاصر مادام يراعى ثوابت الشرع، وهو تطور بالغ الأهمية فى فكر الجماعة لأنه يشير إلى قبولهم لشرعية النظم الحاكمة الآن التى كانوا فى السابق يعتبرونها كافرة. كما يشير إلى قبولهم لكل المؤسسات المدنية الديمقراطية التى كانوا أيضاً فى السابق يعتبرونها ضلالاً ووسائل تبعد الناس عن حكم الشرع. يقول زهدى: «الحاكمية فى الإسلام من وجهة نظرنا هى حكم مدنى يختار فيه الشعب حاكمه ويحاسبه ويعارضه وقد يعزله، والعلاقة بين الحاكم والأمة هى علاقة عقد يقوم على العدالة والإصلاح، وإلا تعرض العقد للبطلان».

وأعلن موقفه المؤيد لقيام الأحزاب موضحاً أن الفكر القديم للجماعة كان خاطئاً عندما سحب معنى حزب الله وحزب الشيطان الذى ورد بالقرآن على الأحزاب السياسية، والصحيح أن القرآن كان يقصد جماعة المؤمنين وجماعة غير المؤمنين. ويقول: «الأحزاب ليست كما يراها البعض بدعة أو ضلالة، كما أن التاريخ الإسلامى ليس مصدراً للتشريع يمكن أن يحتج به أحد على صحة أو خطأ الأشياء، لأن ترك السابقين لفكرة الأحزاب ليس دليلاً على حرمتها، والأصل فى الأشياء هو الإباحة ما لم يكن هناك نص واضح يحظر الشىء، وتعددية الأحزاب فى ظل حاكمية الإسلام أشبه بتعددية المذاهب الفقهية وليس فى الدين ما يحظرها»(٣٠).

# المبحث الثالث

# أصداء فى المسرح السياسى

لم يكن التحول الذى حدث فى استراتيجية الجماعة الإسلامية سهلاً أو يسيراً، وإنما جاء بفعل التقاء عوامل فكرية وأمنية وسياسية عدة معاً. فكما سبق القول فإن التغير فى الفكر جاء بفعل اجتهاد ذاتى واقتناع كامل من جانب قادة الجماعة التاريخيين، فالنصوص هى هى، والمصادر هى هى، وكذلك الفاعلون، والذى حدث هو التفسير لهذه النصوص حيث تم الخروج من حصار النص إلى فهم الواقع.

لقد أكد كرم زهدى ورفاقه أكثر من مرة فى سلسلة تصحيح المفاهيم أن القضايا التى شكلت تفكيرهم القديم تدخل فى جانب «الظنيات» فى الفكر الإسلامى التى تحتمل الاجتهاد من أهل العلم الحقيقى فى الإسلام ولا يصح أن تكون الظنيات فى مواقع الثوابت للفكر والحركة. وعندما اجتهد القادة فى فهم الواقع غيروا استراتيجيتهم تماماً من التغيير الجذرى له وفق صيغة أيديولوجية متزمته إلى الإصلاح والهداية، سقطت نظريات مثل العدو القريب والعدو البعيد ولم تعد الجماعة فى صراع مع المجتمع والدولة، ولا حتى مع القوى الأخرى الخارجية.

لم تكن هذه الجماعة فى نشأتها من أنصار العنف، وإنما ارتمت فى أحضان تيار الجهاد بفعل ظروف المواجهة التى وقعت بينها وبين السلطة، وصدرت كتاباتها المتشددة فى مناخ السجون والمعتقلات مما يؤكد أن القمع الأمنى هو الذى يدفع مثل هذه الجماعات إلى اختيار الغلو والتشدد فى فهم الدين، وعندما تحسنت الظروف الأمنية التى عاشها أعضاء الجماعة داخل السجون، وتم التوقف عن سياسة الاعتقالات العشوائية، ولجوء أجهزة الأمن إلى الإفراج المتتالى عن بعض أعضاء هذه الجماعة، عادت إلى سيرتها الأولى.

إنها فى الأصل لم تكن انقلابية بل شعبوية تؤمن أساسا بتحريك

الجماهير من خلال القنوات المشروعة، وظروف الصدام الأمنى مع السلطة هى التى دفعت إلى اختيارها لفهم مغلق وجامد للنصوص الدينية، شجعها فى ذلك التآلف مع تيار الجهاد حركياً. والقراءات التى لجأ إليها قادة الجماعة أخيرا لإثبات تحولها الفكرى هى ذاتها التى استندت إليها فى الماضى لتشكيل فكرها المتزمت، وهى قراءات سلفية عادية منتشرة بين جموع المسلمين وأقحمت عليها الجماعة فى الماضى تفسيراً ذاتياً متشددا.

وكان جمال سلطان رئيس تحرير فصلية «المنار الجديد» قد علق على صدور الكتب الأربعة الأولى للجماعة بأنها تعود بذلك إلى سيرتها الأولى ومنهجها الأساسى كحركة دعوية، وقال: كانت الجماعة الإسلامية فى نشأتها قبل أن تجرفها الأحداث وتنسحب إلى معركة ليست معركتها، مما باعد بينها وبين مبادئها ومنهجها قسراً على وقع العنف والعنف المضاد، ولا بأس أن تعود الجماعة إلى ممارسة دورها الذى حددته كحركة دعوية سلمية لا تعمل بالسياسة بمفهومها المباشر»(٣١).

كما ذهب عصام العريان إلى نفس التحليل أيضاً استناداً إلى خبرة هذه الجماعة، حيث رأى أن العنف الذى مارسته ارتبط بمسألتين هما: الأولى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ونشأت عن سوء فهم أو تبنى آراء فقهية تتيح للأفراد التغيير باليد من دون الالتزام بالضوابط الموضوعة أو حتى المصالح والمفاسد المترتبة على ذلك. والثانية هى الضغط على السلطات لتحقيق بعض المكاسب أو درء بعض المظالم مثل الرد على اغتيالات طالت بعض القيادات من الجماعة أو إطلاق سراح المعتقلين». وأكد أن هذا العنف ليس من أصل فكر هذه الجماعة نظراً لأنها بالأساس جماعة دعوية سلمية.

وأشار العريان إلى واقعة لقائه مع قيادات الجماعة فى السجن خلال فترة اعتقاله أواخر التسعينيات وكيف أنه لاحظ بشدة استعداد الجماعة للعودة إلى هذا الاتجاه بينما كان قادتها آنذاك يعدون مراجعاتهم الفكرية: «لقد التقيتهم بداية محبسى وقصوا قصة مراجعاتهم وعودتهم إلى مربع الفكر الوسطى المعتدل والإقلاع عن الأفكار التكفيرية تماماً، وبالتالى التوقف عن العنف»(٣٢).

كان إذن ولوج الجماعة فى طريق التطرف تطوراً استثنائياً فى حياتها، ومع مرور الوقت وازدياد عمر الجماعة يصبح من المنطقى أن تتحول إلى تبنى رؤى أكثر واقعية. فالحركات الإسلامية بوجه عام تميل إلى المراجعة

والاعتدال إذا طال عمرها، لأنها تخرج قيادات جديدة أكثر اعتدالاً، كما يتوارى تأثير القيادات القديمة المتزمتة ويصبح هؤلاء أيضاً معتدلين. وفى حالة الجماعة الإسلامية فإن قادتها الذين دخلوا السجون وهم شباب أصبحوا اليوم فى الخمسينيات من عمرهم مما يجعلهم أكثر تحفظاً فى التشدد وقبولاً للمراجعة قياساً على مراحل الشباب الأولى، بينما تكفل الجانب الأمنى بإغلاق السبل أمام ظهور قيادات جديدة، فأصبح مصير الجماعة مرهوناً بإرادة هؤلاء القادة فقط الذين انتقلوا إلى مرحلة الاعتدال بحكم طول الزمن. وقد كان من الواضح أن أعضاء الجماعة أتيحت لهم فرصة الاطلاع الذاتى على مختلف مصادر الفقه الإسلامى وكتابات شيوخه القدامى والمعاصرين، كما أتيحت لهم ظروف أفضل للحياة داخل السجون من حيث زيارات الأسر لهم وعدم التضييق عليهم داخلها، وتوازى ذلك مع جهد ملحوظ من جانب أجهزة الأمن فى حصار نشاط الجماعة والتصدى لكل محاولات العنف التى قامت بها على الأقل فى الفترة التى تلت عام ١٩٩٧.

إلا أن هذا لا يغفل أثر البعد السياسى فى مثل هذا التحول الفكرى، فلاشك أن الجماعة اقتنعت بفشل مشروعها الفكرى والسياسى القديم، وكتابات قادتها لا تخفى ذلك وإن لم تعترف به صراحة، حيث تؤكد كثيراً خطأ التوجهات السابقة والخسائر التى أوقعتها فى صفوف الجماعة والمجتمع، وأنه مشروع أبعدها عن الغاية التى نشأت من أجلها فى البداية وهى الدعوة بين المسلمين للعمل بأخلاق الإسلام وقيمه بطريقة سلمية. كما أن الفصل الذى تم بين قيادة الداخل والخارج من ناحية، وبينها وبين تيار الجهاد من ناحية أخرى، أسهم إلى حد كبير فى عودة الجماعة عن مشروعها السياسى القديم. وقد أدت الانقسامات التى عانت منها الجماعة إلى تقوية تيار المراجعة وليس إلى إضعافه خاصة فى ضوء المحاصرة الأمنية المستمرة لنشاط عناصر الخارج. وكانت مبادرة وقف العنف هى نقطة التحول فى استراتيجية الجماعة وعلاقاتها بتيار الجهاد حيث وقعت القطيعة المطلقة بين الجانبين بعد هذه المبادرة.

والملاحظ أن هذه المبادرة كانت تعنى توقف الجماعة عن العنف ليس فى الداخل وإنما فى الخارج أيضا، بما يعنى قطع العلاقة مع جذورها الخارجية تماماً، حيث لم يعد للجماعة عدو داخلى أو خارجى، ولم تعد هناك حاجة إلى العنف، ومن ثم الاتجاه إلى الانفصال عن القوى الجهادية الأخرى فى الخارج.

ويرى القادة التاريخيون أن بعض أعضاء الجماعة فى الخارج (رفاعى طه مثلا) وكذلك تنظيم الجهاد بزعامة أيمن الظواهرى، فهموا مبادرة وقف العنف على النحو الخاطئ، نظراً لأنهم عجزوا عن فهم الأحكام الشرعية وتنزيلها على الواقع وعن فهم ترتيب الأولويات وعن تقدير القدرات الحقيقية للأمة ومجريات الأحداث الداخلية فى كل بلد مسلم وعلى مستوى العالم. فبينما كان عليهم الانصياع لنفس تفكير القادة التاريخيين، اتجه تنظيم الجهاد متحالفاً مع تنظيم القاعدة إلى تشكيل «الجبهة الإسلامية العالمية لمواجهة الصليبيين واليهود».

ورأى القادة التاريخيون فى ذلك إهداراً لطاقات المسلمين وسفكاً لدماء النفس التى حرمها الله وجهلاً بمقتضيات الواقع داخلياً وخارجياً، وبناء عليه استنكر القادة استراتيجية تنظيم القاعدة ولم يقولوا بوجود حرب صليبية بين المسلمين والغرب، واعتبروا كل ما حدث من أخطاء إثر أحداث ١١ سبتمبر جهلاً بشرع الإسلام وإيقاعاً بالغاً للضرر به(٣٣). وبالإجمال فإن فشل الجماعات الجهادية فى الخارج وحصارها ضمن الحملة الدولية ضد الإرهاب عزز من توجه الجماعة الإسلامية إلى اختيار نبذ العنف والعودة إلى النهج الدعوى المسالم.

أصبح بالإمكان على ضوء هذا التحول الفكرى والتوقف عن النشاط الحركى دمج الجماعة الإسلامية فى المجتمع المصرى ونظامه السياسى القائم، وعادت بذلك أجواء الثقة النسبية بين الجماعة والدولة.. وما يعزز فكرة الدمج أن هذه التحولات تعنى سقوط تنظيم الجماعة، أو بمعنى أصح فك التنظيم وحله. صحيح أن قادة الجماعة لم يعلنوا ذلك، إلا أن الشواهد تؤكده، وهنا نستذكر عبارة وزير الداخلية المصرية التى قال فيها: «قيادات الجماعة الإسلامية طلقت العنف على نحو بائن ولا يمارسون الآن أية محاولات لتنظيم عناصرهم فى عمل سرى». كما يعززها أن العناصر القليلة التى حاولت إعادة تشكيل التنظيم قوبلت بالإجهاض وهى محدودة باعتراف أجهزة الأمن نفسها. كما أكد قادة الجماعة أن الذين يفرج عنهم يلتزمون بالمبادرة.

وفى كتاب «نهر الذكريات» لا توجد إشارة إلى أن الجماعة حلت بناءها التنظيمى السياسى، وإن كانت قد أكدت أنه تم حل الجناح العسكرى. فعندما وجه الأعضاء سؤالا إلى القادة فى حواراتهم معهم حول ما إذا كان قد تم حل الجناح العسكرى وأسباب ذلك وكيف يمكن إقامة دولة الإسلام دون الجناح العسكرى أو بدون القوة؟ أجاب القادة: «نعم.. تم حل الجناح العسكرى لأن وجوده يتناقض تناقضاً تاماً مع التوجه السلمى والدعوة

لإنهاء العنف.. ثم إنه لا توجد دولة ذات سيادة تسمح بوجود ما يعد خرقاً لقانونها وتجاهلاً وتعدياً على سيادتها، وبالتالى فالجناح العسكرى خرق لسيادة الدولة واستعداء لها، فضلاً عما يسببه وجوده من فتنة بين طوائف المجتمع. وأما عن إقامة الدولة الإسلامية فإن هدفنا هو السعى إلى إقامة الدين بوصفه يأتى مقدماً على إقامة الدولة، وإقامة الدين لها طرق أخرى كثيرة غير السلاح والعنف ينبغى عدم تجاهلها، ولعلها هى الأقرب للسنّة والهدى الصحيح فى أكثر الأحيان(٣٤). وحيث إن الجماعة قررت العودة إلى العمل الدعوى وبشكل فردى، وحلت جناحها العسكرى، يمكن القول إنه لم يعد لها إطار تنظيمى سياسى كان أو عسكرياً.. وفى هذا الإطار من المستبعد أن يتحول أعضاء الجماعة إلى الانتماء لجماعات إسلامية أخرى معتدلاً كان أو متطرفاً. فالمعروف أن هذه الجماعات بوصفها حركات سياسية واجتماعية يسهل على أعضائها الانتقال إلى حركات أخرى بحكم التداخل فى الاهتمامات فيما بينها، ومرونة التشكيلات التنظيمية لها، إلا أنه فى حالة الجماعة الإسلامية لا يصدق هذا تماماً، فهى كانت ذات بناء أيديولوجى وتنظيمى محكم وقوى، ومن ثم فإن التغيير فيها لابد أن يكون جذرياً، أى نقض ما كان كلياً وهنا يختفى وجودها كحركة سياسية واجتماعية بالأساس، وعليه فإن أعضاءها سيتحركون بشكل فردى فى إطار التوجه الدعوى الجديد، ولن يبحثوا عن دور سياسى.

إن فكرة الدمج يرد عليها تحفظان مهمان، الأول هو أنه على الرغم من كل ماحدث من تطور لم يتم الإفراج عن كل القادة التاريخيين أنفسهم، مما يعنى أنه لا تزال هناك بعض الشكوك من جانب الدولة فيما يتعلق باحتمال النكوص عن هذا التوجه من جانب الجماعة. كما أن عبارة وزير الداخلية «الذين تم الإفراج عنهم يمارسون حياتهم العادية وسط الناس» لا يفهم منها إمكان السماح لهم بالعمل السياسى، بل على الأرجح يفهم منها أنهم أصبحوا أكثر بعداً عن السياسة وسيعملون كأفراد منفصلين عن بعضهم البعض كل باجتهاده فى مجال الدعوة السلمية. ويلاحظ أن وزير الداخلية المصرية تحفظ على ترحيبه بالإفراج عن أعداد من أعضاء الجماعة بقوله: «إن التعليمات الأمنية على الرغم من ذلك تقضى بضرورة اليقظة والحذر واستمرار متابعة ومراقبة الذين أفرج عنهم».

وأما التحفظ الثانى فإن الجماعة تحولت بهذا الوضع الجديد إلى تيار غير منظم يدعو إلى إصلاح المسلمين بالحسنى والموعظة الحسنة دون رغبة فى توجه سياسى بعينه مستقبلا، فما فعلته فى مراجعاتها الفكرية

هو أنها أسقطت كل أفكارها السياسية القديمة، لكنها لم تطرح رؤية سياسية جديدة، بما يعنى أنها عازفة عن العمل السياسى أو الاندماج فى الحياة السياسية، لذلك فإنه إذا حدث شىء من هذا القبيل فسيكون بشكل فردى.

وأما عن رؤية الجماعة لدورها بعد هذه المراجعات وتأثير هذه المراجعات على الجماعات الإسلامية الأخرى، خاصة فى ظل ما تردد بأن التصالح الذى تم بين السلطة والجماعة الإسلامية يعنى أن الدولة منحت هامشاً واسعاً من الحركة السياسية والاجتماعية للجماعة لاستخدامها كمنافس لجماعة الإخوان المسلمين، فإن الجماعة أكدت أنها ستتحرك فى مجال الدعوة بشكل مستقل وفقاً لما تراه صحيح الإسلام، وستجتهد فى ذلك دون أن تدخل فى معارك فقهية أو سياسية مع الآخرين، عملاً بأن الكل يجتهد من أجل رفعة الإسلام مادام كان ملتزماً بالشرع.

«نحن قد نختلف مع غيرنا من الجماعات فى أشياء هى محل الاجتهاد ونعذرهم فى فهمهم ونسعى لتقويم ما نراه عندهم مجانباً للصواب بالحوار الهادئ الذى يسعى لسد الخلة وتصحيح المسير إلى الله، وقد نتفق معهم أيضاً فى أشياء أخرى مما هى محل للاجتهاد.. نحن ندور مع الإسلام حيث دار، فإن أصاب الحق غيرنا فنحن أول منيقوله صغيرا كان أو كبيراً قاله، ولا ننظر إليه من أين يأتينا».

ورفض القادة فكرة تميز جماعة على أخرى، مستنكرين التميز ذاته فى الدعوة إلى الإسلام. ثم رد القادة على مسألة ضرب الإخوان بهم فقالوا: إن من يروج لهذا يقصد بث بذور العداوة بين الجماعات العاملة للدين وإثارة النزاع بينهم، «والذى يعرفه القاصى والدانى أن الجماعة التى تكال لها الضربات، هى التى يسعى الجميع لتحجيم دورها والتضييق عليها، والمعروف أيضاً أننا لا نضع أيدينا فى أيدى غيرنا إلا لتحقيق مصالح الإسلام العليا ومصالح البلاد العليا، وليس من منهجنا أن يستخدمنا غيرنا كمخلب قط يتصدى به للآخرين أو يسعى لتحجيمهم كيف ولو كان هذا الآخر هو جماعة تدعو إلى الدين وإن اختلفنا معهم ما اختلفنا حول أساليب الدعوة»(٣٥).

وقد رجّح ضياء رشوان عدم وقوع صدام بين الجماعة والإخوان فى ظل صدور هذه المراجعات، نافياً أن تكون الدولة قد قررت استخدام الأولى لضرب الثانية، وبرر ذلك بأن الدولة من خبرتها مع الجماعات الإسلامية لا تقدم على خطوة كهذه، حيث إن المراهنة على تشجيع تيار إسلامى معين تؤدى إلى تضخمه فى المستقبل وصعوبة السيطرة عليه

لاحقاً، كما حدث مع الجماعة ذاتها عند نشأتها.

وأضاف لذلك قوله: إن هذا الطرح لا يصمد أمام حقيقة أن تحول الجماعة الإسلامية يعنى خروجها من معسكر حركات العنف الإسلامية إلى معسكر الحركات السياسية الإسلامية الذى توجد جماعة الإخوان فى مركزه منذ قيامها وهو ما يجعل التشارك بينهما فى كثير من الرؤى والقضايا فى المديين المتوسط والبعيد أمراً مرجحاً تدعمه خبرة الإخوان الطويلة بالعمل السياسى والجماهيرى(٣٦).

وإذا كان الشق الأول من كلام ضياء رشوان صحيحاً، فإن الشق الثانى لا يبدو دقيقاً بالطبع فى ضوء حصر الجماعة الإسلامية نشاطها الجديد فى إطار الدعوة الدينية السلمية، وبالنظر إلى حجم المراجعات الفكرية الضخم الذى حدث ويبعد الجماعة عن أى دور سياسى واضح.

وارتباطاً بما سبق فإن الإخوان المسلمين استقبلوا مراجعات الجماعة فى بداية الأمر بشكل فيه قدر من الشماتة من ناحية، والتحفظ من ناحية أخرى، والتشكيك أيضاً فى جدوى هذه المراجعات. ولعل إشارة القادة فى كتابهم «نهر الذكريات» إلى خطورة أن تتعمد حركة إسلامية تميزها (أو بالأحرى انفرادها بالعمل الإسلامى) فيه رسالة مباشرة إلى الإخوان تعكس عدم ارتياح الجماعة لمستقبل العمل معهم فى ظل التطورات الجديدة. وكانت هذه الجماعة قد خرجت من أحضان الإخوان فى بدايات السبعينيات ثم خرجت عن طوعها واتجهت منحى آخر تاركة فصيلا آخر منها ينضم إلى صفوف الإخوان، وامتلأت أدبيات الجماعة فى الثمانينيات بنقد حاد لأسلوب الإخوان وفكرهم. ومن الصعب فى ظل هذا الميراث القديم من «العداء» أن تصفى العلاقة تماماً بين الجماعة والإخوان.

وقد سبق الإشارة إلى ما قاله العريان من اتجاه هذه الجماعة فى السابق إلى البعد عن الشرع عندما أعطت نفسها حق تغيير المنكر باليد. وبينما هو نفسه رحب بمراجعات الجماعة وأعلن ترحيب الإخوان بالجماعة: «نحن كإخوان مسلمين نرحب بكل فصيل منافس كون الساحة قادرة على استيعاب الجميع.. فالغاية خدمة المجتمع»، وقال أيضا: «يجب أن نرحب كمسلمين ومصريين ومهتمين بشئون هذا البلد بأى محاولة لوقف ملف الاعتقال السياسى، وأى محاولة لتفريغ السجون من المعتقلات والمحبوسين سياسياً، وأى محاولة لمحاربة العنف والإقلاع عنه». إلا أن جمال سلطان كتب مشيراً إلى أن بعض ردود الفعل التى صدرت إعلامياً عن قادة الإخوان تجاه مراجعات الجماعة الإسلامية كان غير موفق بالمرة،

لأن روح الشماتة بدت صريحة بأن هؤلاء اعترفوا أخيرا بخطأ موقفهم وبالتالى صحة منهج الإخوان وأن عليهم الانضواء تحت لواء الإخوان المسلمين»(٣٧).

وكان المهندس أبو العلا ماضى وكيل مؤسس حزب الوسط قد استبق الأحداث وانتقد مبادرة وقف العنف ومراجعات الجماعة نفسها ووصف موقفهم بأنه مرتبك ونتج عن مصلحة وليس من تحول استراتيجى وقال: «مبادرة وقف العنف التى أطلقها قادة الجماعة الإسلامية لا تستند إلى الأرضية الإسلامية ولا تنبئ عن التحول الفكرى الكامل عن العنف، وإنما هى مجرد وقف للعنف فقط، وأن فكر المصلحة هو الأساس الذى تتم عليه المبادرة كموقف تكتيكى للجماعة، خاصة أن قادتها لم يعلنوا صراحة أنهم ضد فكر العنف من الأساس، كما قال: إن المشكلة الحقيقية التى تواجه الجماعة الإسلامية تتمثل فى أنهم تميزوا بالعنف واتباع منهج التغيير بالقوة، فإذا تخلت الجماعة عن هذه الفكرة ينتفى بالتالى مبرر وجودها، وهو ما يفسر الخطاب المرتبك داخل سطور الكتب الأربعة»(٣٨).

اعتراض الإخوان على هذا التحول من جانب الجماعة الإسلامية يتركز أساسا من إهمالها للشق السياسى فى الدعوة أو التحرك، وحيث إن الإخوان جماعة سياسية بغض النظر عن عدم السماح لها قانوناً بالعمل السياسى، فإنها تفسر العمل الإسلامى من منطلقات سياسية ولا ترى فصلا بين الدين والسياسة، والاختلاف بين أجنحة الإخوان هو اختلاف حول المضمون السياسى للدعوة الدينية الإسلامية، لكن ليس خلافاً بالطبع على فصل الدين عن السياسة الذى هو جزء رئيسى من فكر الإخوان، وهم يقيسون دور أى جماعة إسلامية أخرى على ضوء ما قدمه من إسهام سياسى فى أسلمة الدولة والمجتمع أو إقامة الدولة الإسلامية، وحيث غاب هذا الشق من مراجعات الجماعة، استقبلها الإخوان بقدر من الفتور الذى لا يخفى الاستياء أيضاً.

وعلى الرغم من ذلك فإن مراجعات الجماعة أحدثت تأثيرا فى صفوف الإخوان فى اتجاه تقوية الأجنحة الداعية إلى التغيير والتطوير فى فكرها وأسلوبياً وعززت موقف الذين خرجوا عنها باجتهاداتهم الخاصة. وكتب جمال سلطان يقول: «إن مراجعات الإخوان المنتظمة أصبحت ضرورية فيما يتعلق بتجديد الموقع الدعوى والسياسى للجماعة، وبالتالى الآليات التنظيمية التى تتصل بتجديد هذا الموقع وتخدمه بدلاً من الاضطراب والتجاذب بين الجانبين الذى يؤدى إلى ازدواجية فى بيئة الجماعة وسلوكها مع القوى الأخرى السياسية والدعوية، وكذلك ضرورة

التأسيس لوعى دعوى جديد لدى الجماعة يؤمن بحقيقة التعددية»(٣٩).

بمعنى آخر عززت هذه المراجعات الجدل الدائر فى صفوف الإخوان بين ما يسمى بالداخل والخارج، أو تحديداً ما يتم الاتفاق عليه داخل الجماعة كموقف جماعى ملزم، وبين الآراء المتعددة المنتمية تنظيميا لها لكنها تعمل خارج نطاق الالتزام التنظيمى. ومن أصداء المراجعات على موقف الإخوان، قيام بعض أقطابها ممن هم فى السجون بطرح أفكار جديدة تشابه منهج المراجعات الذى قامت به الجماعة الإسلامية حيث طالب مختار نوح وعدد من زملائه المسجونين بأن تتحول جماعة الإخوان إلى خدمة القضايا الإسلامية الكبرى وتنسيق العمل مع المنظمات العالمية والقطرية التزاماً بالعمل الدعوى والابتعاد عن العمل السياسى المباشر تجنباً للصدام مع الدولة.

وانتهى أقطاب الإخوان داخل السجن فى مراجعاتهم الفكرية إلى أن الواقع العالمى والمحلى لا يسمح بشكل التنظيم الحالى للإخوان الذى يجعلها تطرح نفسها بديلاً للدولة ويهدف إلى إقامة قومية إسلامية ودولة خلافة إسلامية واحدة. وقد رفضوا ذلك تماماً، وطالبوا بأن تتحول الجماعة إلى حزب أو جمعية أو منتدى تقدم نفسها للمجتمع من خلاله باعتبارها رافداً من روافد الحركة الوطنية(٤٠). واعتبرت قيادات الإخوان ومكتب الإرشاد مراجعات نوح وزملائه أمرا يلغى الجماعة ذاتها، ووجهوا لوما شديدا لهم وطالبوهم بالعدول عنها.

وأما فيما يتعلق بتأثير المراجعات على تيار الجهاد ككل، يمكن القول إنها على المستوى الفكرى هزت إلى حد كبير المعتقدات بشرعية الجهاد بالقوة إذا ما قام به أفراد أو حتى جماعات ، وأعادته إلى مفهومه السلفى الذى يحصره فى إقامة الدين وليس إقامة الدولة، ويحدده أهل الحل والعقد (أو الدولة) وفق ضوابط شرعية دقيقة تكاد تلغيه من الناحية الفعلية. لكن التأثير من الناحية السياسية يظل محدودا نظراً للفارق الجوهرى بين طبيعة كل من الجماعة الإسلامية والجهاد، فالأولى دعوية سلمية بالأساس، بينما الثانية سياسية راديكالية، وفرق كبير بين حركة تنشد الإصلاح على مراحل وليس بشكل شامل بل وفى مجال العقيدة فقط، وحركة انقلابية تسعى إلى السيطرة على السلطة بشكل عاجل لتقيم دولة إسلامية دون تأجيل أو تدرج.

فيما يتعلق بهز الأساس الشرعى للجهاد بالقوة فى الظروف الراهنة كما تقول الجماعة الإسلامية، فإنها لم تكتف بإعلان المبادئ العامة التى

تسقط أو تؤجل تنفيذ المبدأ، وإنما دخلت فى مناقشة قضايا قائمة فعلاً كان الجهاد موضوعا رئيسيا فيها لتنطلق منها إلى تعزيز رؤيتها الفقهية الجديدة فيما يتعلق برفض العمل بمبدأ الجهاد. وكان المنطلق الرئيسى فى هذا هو تحريم إراقة دماء لمسلمين، وقد أسهبت الجماعة فى كتبها الأربعة الأولى فى توضيح الخسائر التى لحقت بالمسلمين فى مصر من أعمال العنف، فضلا عما أدت إليه من الضرر بالدعوة الإسلامية ذاتها، لكنها فى كتب أخرى اتخذت موقفاً أكثر تقدماً عندما أكدت عدم شرعية قتال المسيحيين واستباحة أموالهم وكذلك . وهذا هو الجديد . رفض الجهاد على المستوى الخارجى، أى عدم مشروعية العمل به فى التصدى للتهديدات الأجنبية.

والمعروف كما سبق التوضيح أن الجماعة عندما أعلنت مبادرة وقف العنف لاقت اعتراضا قويا من جانب تنظيم الجهاد فى الخارج بقيادة أيمن الظواهرى، وعندما انحاز له رفاعى طه أحد قياديى الجماعة فى الخارج فصلته من تنظيمها أو من مجلس الشورى، كما رفضت الجماعة الانضمام إلى الجبهة العالمية لقتال اليهود والنصارى. وفى كتابهم «نهر الذكريات» تجسيد لموقف الجماعة الرافض لهجمات الحادى عشر من سبتمبر، وتفنيد للدواعى الشرعية التى استند لها تنظيم الظواهرى فى هذه الهجمات وفى خوض الحرب ضد الولايات المتحدة. وقبل أن يصدر هذا الكتاب كانت الجماعة قد دخلت فى صدام إعلامى مع الظواهرى وتنظيم القاعدة معلنة استنكارها لكل ما يقومان به. وعلى الرغم من التأييد الشعبى الذى حظت به أعمالهما وسط الشارع السياسى الإسلامى، فإن القادة التاريخيين للجماعة الإسلامية تملكوا الشجاعة فى استنكار هذه الأعمال، بل وبيان عدم شرعيتها فقهيا.

ففى مايو ٢٠٠٣ أصدر القادة بيانا وجه نقدا شديداً إلى تنظيم القاعدة، وأهاب بالشباب المسلم أن ينأى بنفسه عن المشاركة فى عمليات القاعدة التى وصفها بأنها عشوائية ولا تستند إلى أسباب شرعية. وكان القادة يشيرون فى هذا إلى رفض تفجيرات الرياض والدار البيضاء التى قام بها تنظيم القاعدة، والأخطاء الشرعية فيها من وجهة نظرهم هى قتل معصومى الدم من المسلمين بلا سبب شرعى صحيح، وقتل من لا يجيز الشرع قتله ابتداء من النساء والصبيان والشيوخ، بالإضافة إلى قتل من له أمان - معتد به شرعا من أهل الديانات الأخرى بما يشتمل عليه ذلك من غدر نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم. وأضاف البيان أنه فضلاً عن الأخطاء، هناك الأخطار الفادحة التى ستجلبها عمليات كهذه بوضعها

الأمـة كلهـا فى حالة عـداء مع العـالم بأسـره، مما لا تخفى عواقبـه على العقلاء(٤١).

وهذه الأسـانيد فى رفض جهـاد القـاعدة تحـدث عنها تفصيـلا كتـاب القادة الذى حمل عنوان «تفجيرات الرياض.. الأحكام والآثار». إلا أن المهم الذى يمس الجانب الشـرعى فى مثل هذه الأعمـال سواء كانت داخل مصر أو خـارجهـا هو ما دار حول قضـيـة «التترس». ونهتم هنـا بتوضيحهـا لأنهـا جامعة فى حقيقة الأمـر للأسباب التى حدت الجماعة فى السابق وتنظيم الجهاد للقيام بأعمال للعنف اعتقـادا بأن هنـاك خلفية شرعية لها، وكذلك لأن هدمـهـا مـن جـانب الجـمـاعـة فى مـراجعـاتهم لا يشـكل تحـديـا فكريا فـقـط لبنـاء الجـهـاد، وإنما تـصـحـيـحـا لما ترسـخ فى أذهان الكثـيـرين من المسلمين الذين تعاطفوا مع أعمـال جماعات العنف الإسلامية، بما يعنى سـحب البـسـاط من تحت التـأييد الشعبى لمثل هذه الأعمال، سواء بالنسبة للجهاد أو لغيرهـا من الجماعات الأخـرى التى يمكن أن تعتقد فى جدوى الجهاد بالقوة حاليا من الناحية الشرعية.

المبدأ الذى اعتمد عليه القادة هو حرمة دماء المسلمين وأن الحجة بأن من يقـتـالون فى أعـمـال العنف من المسلمين «يبـعـثون على نياتهم» غيـر دقيقة، ومن ثم فهى ليست مقبولة، لأن قتلهم فى هذه الحالة فيه شك.

«الأصل فى دمـاء المسلمـين الحـرمـة.. فـإذا كـان ذلك هـو الأصل فـإن اليـقـين به لا يزول بالشك لأن القـاعدة الفقهية تقـول: إن اليقـين لا يزول بالشك!! وهل يقتل أحدنـا العشـرات من المسلمين معصومى الدم ثم يقـول فى بسـاطة «يبـعـثـون على نيـاتهم»؟!! إن هذا تسطيحـا للعلم الشـرعى وتبـسيطا مخـلا لقواعد الفقـه.. وحينمـا يفعل أحدنا ذلك فـإنه يكون قد شوه الإسـلام من حيث أراد نقـاءه.. وكدره من حيث يرجو صفوه.. وأخاف المسلمين من حيث أراد أمنهم.. وقتلهم من حيث أراد حمايتهم».

ثم نـاقش القـادة قضيـة التتـرس لصلتهـا بـالموضـوع، فقـالوا: إن الفـتـوى التى ذكـرهـا العلماء بهـذا الشـأن لم يلتفت أحد إلى شـروط العلمـاء فيهـا، وتم استخدامها استخداما سيئا، وقد ظهرت فتوى التترس إلى واقع الفقه الإسلامى بقوة حينما اجتاحت جيوش التتار بلاد المسلمين واحتلوها وكان من عادتهم أسـر عـدد من المسلمـين ثم قيدهـم بالسـلاسل ووضعـهم أمام قـواتهم فى أثنـاء حـربهم مع المسلمـين، فكان كثـيـر من المسلمين يأبى أن يقـاتلهـم أو يرمـيهم بالنبـال أو السهـام أو المجـانيق حـتى لا تقـتل أسـارى المسلمين المكرهين معهم، وسمى هؤلاء الأسـرى المسلمين «التترس»، وسمى

الأمر كله «التترس».. لذلك قام فقهاء الإسلام وقتها ـ وعلى رأسهم ابن تيمية ـ بالإفتاء بوجوب قتال التتار وإباحة قتل التترس المسلم بشروط كثيرة فصلها فى أقواله:

واستشهد القادة بقول ابن تيمية «ومن أخرجوه معهم مكرها فإنه يبعث على نيته ونحن نقاتل العسكر جميعه إذ لا يتميز المكره عن غيره، ونحن لا نعلم المكره ولا نقدر على التمييز، فإذا قاتلناهم بأمر الله كنا فى ذلك مأجورين ومعذورين، وكانوا هم على نياتهم، فمن كان مكرها لا يستطيع الامتناع فإنه يحشر على نيته يوم القيامة، فإذا قتل لأجل قيام الدين لم يكن ذلك أعظم من قتل من يقتل من عسكر المسلمين».

كما استعان القادة بأقوال علماء آخرين مسلمين يؤيدون هذا الرأى الفقهى.. ولكنهم أكدوا فى الوقت نفسه أنه لا يجوز شرعا القياس على هذه القضية فى قتال المسلمين وغيرهم فى أعمال العنف التى طالت الأمة الإسلامية كلها تحت دعوى الجهاد، لأن شروط تطبيق الفتوى لم تتحقق فى أى من هذه الأعمال. وأوضح قادة الجماعة هذه الشروط فى ٥ شروط هى: أولا: أن يكون هناك جيشان متحاربان، وثانيا: أن يكون الترس من المسلمين أسرهم الكفار وتترسوا بهم، ولا يصح غير الأسير، فالساكن بجوار المشركين مثلا لا يأخذ حكم التترس، وثالثا: أن تتحقق المصلحة وتندفع المفسدة برمى المشركين وفيهم التترس، ورابعا: أنه لا سبيل للأمن من جيش الكفار إلا بقتل الترس المسلم، وخامسا: أن تكن المصلحة فى قتل الترس المسلم ضرورية وكلية قطعية(٤٢). ووفقا لشواهد أعمال العنف فإن أياً من هذه الشروط أو كلها كان متوافراً ومن ثم فهى غير شرعية.

كان ذلك توضيحا للطرح الشرعى الذى قدمه القادة التاريخيون ليثبتوا أن طريق تنظيم الجهاد خاطئ تعزيزاً للفراق الذى تم بين الجانبين منذ مبادرة العنف فى يوليو ١٩٩٧. وأما على المستوى الحركى، أى إمكان أن تؤدى المراجعات إلى تغيير فى أسلوب تيار الجهاد مشابه لما حدث فى شأن الجماعة الإسلامية، فإن ذلك مرهون أساساً بالاستعداد الذاتى داخل ذلك التيار لتغيير مساره السياسى، أى تغيير نهجه الانقلابى للاستيلاء على السلطة باعتباره جوهر عمل الجهاد ويتقدم على الجوانب الفقهية ذاتها فيما يتعلق بتطبيق صحيح الإسلام. لأن الهدف أساساً هو السيطرة السريعة على السلطة وبعد ذلك يتم بناء الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامى. والتغيير المفترض لا يتحقق إلا بفشل تيار الجهاد فى الاستيلاء على السلطة إما بانهيار نماذج الدولة الإسلامية التى قامت

عليه كما حدث فى نظام طالبان، أو بالقضاء على التنظيم تماماً، أو بظهور مبادرات فردية تتسع لتصبح جماعية تقوم بمراجعة سياسية جذرية لهذا المنهج السياسى، وإذا كانت النماذج قد سقطت، فإن الحديث عن استمرار التنظيم مازال مفتوحا، كما أن الإقدام على القيام بعمليات مراجعة سياسية مسألة تدخل فى إطار الاحتمالات النظرية.

وعلى مستوى هذه الاحتمالات النظرية فإن البعض قد ذهب بإمكان حدوث نفس التغيير والمراجعة فى تيار الجهاد استنادا إلى عدة عوامل، لعل أولها، أن تنظيم الجهاد فقد رافدا مهما من روافد دعمه على المستوى الحركى والفكرى متمثلا فى الجماعة الإسلامية الجهادية، وثانيها أن ظروف الحصار الأمنى التى يتعرض لها التنظيم منذ أحداث ١١ سبتمبر ستؤدى إلى إخلاء ساحته من القيادات المتشددة وإفراز عناصر قيادية حركية جديدة أكثر قبولا للتغيير وتعديل المسار، وثالثا أن الظروف المؤسسة التى دفعت الجهاد إلى الصعود بقوة خلال الثمانينيات والتسعينيات لم تعد قائمة، ويقصد بها البيئة الاجتماعية والسياسية المحلية والخارجية، ورابعا أن المستقبل ليس فى مصلحة تيار الجهاد، بمعنى أنه من الصعب عليه تعبئة مناصرين جدد خاصة بين الشباب لفكره وحركته على ضوء المتغيرات الاجتماعية والسياسية التى شهدها المجتمع المصرى تحديدا على مدى العقدين الماضيين.

لقد كان عبود الزمر أحد أبرز زعماء الجهاد المسجونين من بين من وقعوا مبادرة وقف العنف، لكن اسمه أو غيره من القادة الجهاديين المسجونين لم يوقع الكتابات التى صدرت من الجماعة الإسلامية فى سلسلة المراجعات. وكان من المنتظر أن يتحقق ذلك اتساقا مع رؤية الزمر المؤيدة لوقف العنف، ولكن البعض أرجع عدم إشراكه فى المراجعات أو ظهور اسمه بين كتابها لسبب آخر هو توفير ضمانات النجاح للمراجعات نفسها، ولكى تخرج معبرة تماما عن الجماعة الإسلامية وباقتناع كامل من أعضائها حتى تحقق تأثيرها الفقهى والسياسى القوى، وبعد ذلك يمكن البناء على هذا التحول فى ظهور مراجعات للجهاد المصرى.

ولكن هذا التفسير على الرغم من وجاهته لا يأخذ فى اعتباره الفارق الذى أشرنا إليه سلفا فى كون الجهاد حركة سياسية بالدرجة الأولى تتعامل مع مختلف الأبعاد السياسية الموجودة فى الواقع، ومن ثم فإن المراجعة فيها تحتاج إلى جهد كبير ليس فقط فى الجوانب الفكرية وإنما أيضا فى الاقتناع بها لدى المتعاطفين والأعضاء المنضوين تحت راية الجهاد سياسيا.

لذلك يرى جمال سلطان مثلا أن التحول الجديد للجهاد سيكون باتجاه النضال السياسى، لأنه المتوافق مع بنيته النفسية والثقافية، «ولاشك فى أن الحضور السياسى للجهاد مستقبلا فى الحياة السياسية المصرية سيكون عامل إثراء مهما، كما أنه سيكون عامل جذب كبيرا للطاقات الشبابية الراديكالية، إلا أن كل ذلك مشروط بوجود مراجعات حقيقية جادة فى النظام السياسى تنتهى إلى طرح آليات ورؤى جديدة لاستيعاب فاعليات المجتمع الإسلامية، وعلى الرغم من صعوبة ذلك حقا، فإنه يظل طريق العلاج والحل مهما كانت صعوبته، وكذلك فإن الزهان فى هذا الإطار هو على المستقبل بدرجة أساسية وتطور المجتمع المصرى ونمو وعيه السياسى» (٤٣).

وعلى الرغم من التحفظات الشديدة على إمكان التحول فى الجهاد، فقد تردد عقب ظهور كتب المراجعات أن قادة تنظيم الجهاد المسجونين يستعدون لإعلان مراجعة فكرية تبعدهم عن تيار الظواهرى، ونقلت صحيفة «الشرق الأوسط» عن بعض المصادر أن قائمة قائدى مرحلة التحول فى الجهاد تضم قيادات بارزة أمثال نبيل المغربى، ونبيل نعيم عبدالفتاح، وأنور عكاشة(٤٤).

وبوجه عام فإن التحول الذى حدث فى اهتمامات الجهاد بنقل العدو من الداخل إلى الخارج يظل هو العنصر الحاكم فى أى ترجيحات بالتغيير من عدمه. لقد فشلت الجماعة الإسلامية الجهادية فى مشروعها بالداخل، ومن ثم عادت إلى سيرتها الأولى كحركة دعوية، كما فشل تنظيم الجهاد بقيادة الظواهرى داخليا أيضا حيث أخفقت عملياته المسلحة التى استهدفت رموز السلطة، وتم ضبط أعداد كبيرة من أعضاء التنظيم فى مصر وكذلك القبض على عناصر قيادية فى الخارج، وحدثت انشقاقات فى قيادته على المستوى الخارجى.

فى ظل هذا الفشل وبتأثير أيضا من أسامة بن لادن تحول الظواهرى إلى نقل معاركه إلى «العدو الخارجى»، ومن ثم أصبح لتيار الجهاد بيئة أخرى مغايرة لما كانت عليه فى نشأته الأولى(٤٥)، مما يجعل أمر المراجعة إن حدثت مرهونا بالفشل الذى تلاقيه على الجبهة العالمية وليس بيد جهاديى الداخل الذين هم فى حالة ضعف تامة وتأثيرهم أصبح محدودا فى وقف تيار الجهاد على المستوى العالمى، خاصة أن هذا التيار أصبح خطأ أو صوابا مرتبطا بالمواجهة الأعم بين المسلمين والولايات المتحدة فى قضايا الاحتلال الأجنبى وتغيير النظم السياسية، وقضية فلسطين أيضا.

## مصادر الفصل الثالث


١ ـ جريدة الحياة فى ٢٠٠٣/١٠/٣ ـ ص ٦، الشرق الأوسط فى ٢٠٠٣/١٠/٦ ـ ص ٧.

٢ ـ جريدة الشرق الأوسط فى ٢٠٠٢/١/٣ ـ العدد ٨٤٣٧ ـ ص ١٤.

٣ ـ جريدة العربى فى ٢٠٠٣/٩/٧ ـ العدد ٨٧٥ ـ ص ٣.

٤ ـ مجلة المصور فى ٢٠٠٢/٦/٢١ ـ العدد ٤٠٥٤ ـ ص ص ٤ ـ ٢٢.

٥ ـ جريدة الشرق الأوسط فى ٢٠٠٣/٧/١٦ ـ العدد ٨٩٩٦ ـ ص ٨.

٦ ـ مجلة المصور فى ٢٠٠٢/٦/٢١ ـ ص ص ٢٠ ـ ٢١.

٧ ـ جريدة العربى فى ٢٠٠٣/٩/٧ ـ مصدر سابق.

٨ ـ جريدة الوفد فى ٢٠٠٣/١/١٧ ـ العدد ٤٩٦٤ ـ الصفحة الأولى.

٩ ـ نقلا عن وكالة أنباء الشرق الأوسط فى ٢٠٠٣/٩/٣.

١٠ ـ النصح والتبيين فى تصحيح مفاهيم المحتسبين، سلسلة تصحيح المفاهيم، مكتبة التراث الإسلامى ـ القاهرة ـ يناير ٢٠٠٢ ـ ص ص ٤ ـ ٥.

١١ ـ نهر الذكريات، المراجعات الفقهية للجماعة الإسلامية ـ مكتبة التراث الإسلامى ـ القاهرة ـ سبتمبر ٢٠٠٣ ـ ص ص ـ ٢٣ ـ ٢٤.

١٢ ـ المصدر السابق ص ١٠٨.

١٣ ـ المصدر السابق ص ص ١٠٦ ـ ١٠٨.

١٤ ـ عبد العاطى محمد أحمد، الحركات الإسلامية ـ مصدر سابق ـ ص ١٢٦.

١٥ ـ هالة مصطفى، الإسلام السياسى فى مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف ـ مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ـ القاهرة ـ ١٩٩٢ ـ ص ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

١٦ ـ المصدر السابق ص ١٦٤.

١٧ ـ ضياء رشوان، تحولات الجماعات الإسلامية فى مصر، دراسات استراتيجية ـ العدد ٩٢ ـ مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ـ القاهرة ـ ٢٠٠٠ ـ ص ١٨.

١٨ ـ مبادرة وقف العنف، سلسلة تصحيح المفاهيم ـ مكتبة التراث الإسلامى : القاهرة ـ يناير ٢٠٠٢ ـ ص ص ٥ ـ ٦.

١٩ ـ تسليط الأضواء على ما وقع فى الجهاد من الأخطاء، سلسلة تصحيح المفاهيم، مكتبة التراث الإسلامى القاهرة ـ يناير ٢٠٠٢ ـ ص ص ٣ ـ ٤، ص ٦ ـ ص ٤٧ ـ ص ١٤٦.

٢٠ ـ نهر الذكريات ـ مصدر سابق ـ ص ص ١٠٨ ـ ١١١.
٢١ ـ عبد العاطى محمد، الحركات الإسلامية ـ مصدر سابق ـ ص ص ٥٧ ـ ٥٨.
٢٢ ـ المصدر السابق ص ١١٩.
٢٣ ـ نهر الذكريات ـ مصدر سابق ـ ص ص ١١٨ ـ ١٢٠، ص ١٢٤.
٢٤ ـ حرمة الغلو فى الدين وتكفير المسلمين، سلسلة تصحيح المفاهيم ـ مكتبة التراث الإسلامى ـ القاهرة ـ يناير ٢٠٠٢ ـ ص ص ١٢١ ـ ١٢٢.
٢٥ ـ المصدر السابق ـ ١٤٣.
٢٦ ـ المصدر السابق ـ ص ص ١٧٥ ـ ١٧٧.
٢٧ ـ المصدر السابق ص ١٩٤.
٢٨ ـ النصح والتبيين فى تصحيح مفاهيم المحتسبين، سلسلة تصحيح المفاهيم ـ مكتبة التراث الإسلامى ـ القاهرة ـ يناير ٢٠٠٢ ـ ص ص ٢٨ ـ ٢٩.
٢٩ ـ المصدر السابق ص ص ١٦٦ ـ ١٦٧.
٣٠ ـ مجلة المصور فى ٢٠٠٣/٨/٨ ـ العدد ٤١١٣ ـ ص ص ٤ ـ ٧.
٣١ ـ جريدة الحياة فى ٢٠٠٢/٤/٧ ـ العدد ١٤٢٦٢ ـ ص ١٠.
٣٢ ـ جريدة الحياة فى ٢٠٠٢/٤/١٠ ـ العدد ١٤٢٦٥ ـ ص ١٥.
٣٣ ـ جريدة الشرق الأوسط أعداد ١٧، ٢٠٠٣/٧/١٨ و٦/٧ و٢٠٠٣/٨/٩.
٣٤ ـ نهر الذكريات ـ مصدر سابق ـ ص ص ١٤٨ ـ ١٤٩.
٣٥ ـ المصدر السابق ـ ص ص ١٤٣ ـ ١٤٥.
٣٦ ـ جريدة الحياة فى ٢٠٠٢/٧/١٨ ـ العدد ١٤٣٦٤ ـ ص ١٨.
٣٧ ـ جريدة الأسبوع فى ٢٠٠٣/١٠/٦ ـ ص ٢ وجريدة آفاق عربية فى ٢٠٠٢/٧/١٨، والحياة فى ٢٠٠٢/٤/٧ ـ ص ١٠.
٣٨ ـ جريدة الأهرام فى ٢٠٠٢/٧/٣١ ـ العدد ١٠٨٧ ـ الصفحة الأولى.
٣٩ ـ جريدة الحياة فى ٢٠٠٢/٤/٧ ـ ص ١٠.
٤٠ ـ جريدة الشرق الأوسط فى ٢٠٠٢/٢/١٠ ـ العدد ٨٤٧٥ ـ ص ٧.
٤١ ـ جريدة الحياة فى ٢٠٠٣/٥/٢٦ ـ ص ١ و٦.
٤٢ ـ تفجيرات الرياض، الأحكام والآثار ـ مكتبة التراث الإسلامى ـ القاهرة ـ سبتمبر ٢٠٠٣ ـ ص ص ٨٧ ـ ٩٩.
٤٣ ـ جريدة الحياة فى ٢٠٠٢/٤/٧ ـ ص ١٠.
٤٤ ـ جريدة الشرق الأوسط فى ٢٠٠٢/٣/٥ ـ ص ٣.
٤٥ ـ منتصر الزيات، أيمن الظواهرى، كما عرفته ـ دار مصر المحروسة ـ القاهرة ـ ٢٠٠٢ ـ ص ص ١٢١ ـ ١٣٠.

# الفصل الرابع

# على هامش المراجعة

كـان من نتيـجـة المراجعـة التى قـام بهـا القـادة التـاريخيـون للجـمـاعـة الإسـلاميـة أن تجـدد الحـديث عن الوسطيـة فـى الإسـلام، وتزامـن هذا التوجه مع عملية المراجعة العـامة التى شهدتها الساحة الإسلامية بشكل مكثف عقب أحداث الحادى عشر من سبتمبر، حيث ارتفع مجددا شعار أن الإسلام لا يعرف الغلو بل يعرف الوسطية، فى إشارة إلى تضمينه قيما توافقية ومعتدلة فى بناء المجتمع والدولة، وبالطبع كان هذا التوجه العام مدفـوعـا برد الهـجـمـة التى تعـرض لهـا الإسـلام والمسلمـون عـقب هذه الأحداث، التى وضعتهم فى صف التطرف الفكرى والإرهاب السياسى.

والحـديث عن الوسطيـة ليس جـديدا فـى واقع الأمـر، بل هو مـوصـول بحـالة التـأرجح الفكرى والسيـاسـى التـى انتـابت كل عـمليـات الإصـلاح الإسـلامية منذ القرن التاسع عشر، فبقدر ما حققت هذه العمليات من إيجـابيات تمثلت أساسـا فى الإبقـاء على جذور الإسـلام كعـقيـدة وتراث وحضارة حية وتعظيم قيم الإيمان بالعقيدة الإسلامية فى نفوس المسلمين، فإنها عجزت تاريخيا عن حل الأزمة الرئيسية وهى كيفية مواءمة الإسلام مع العصر بقضاياه المتجددة. أى أنها لم تنجح فى تقديم مشروع محدد المعـالم له صـفـة الدوام يجـد فـيـه المسلمـون إجـابات عن أسئلة العـصـر وتحدياته من ناحية، ويحافظون فى الوقت نفسه على عقيدتهم الإسلامية من أى زلل.

ولكن مـن حـيث واقع الحـال فـإن الاسـتـجـابة الإسـلاميـة للتـحـديات الداخليـة والخـارجيـة ظلت تراوح مكانهـا بين التـشـدد والوسطيـة (أو الاعتدال)، وتوارثت الحركات الإسلامية فى مصر القضية فظلت تردد الوسطية كلما احتدمت مشكلاتها أو تأزمت علاقاتها مع السلطة لتنأى بنفسها عن الاتهامات المختلفة من ناحية، ولتضمن استمرارها عبر الزمن من ناحية أخرى دون أن تتمكن من تقديم تصور محدد لإشكالية العلاقة بين الإسلام والعصر، بل إن النظام السياسى نفسه هو الذى خطف منها

هذا الشعار وسعى عبر عدة سياسات إلى تجسيد الوسطية الإسلامية كإطار فكرى وأسلوب سياسى فى الحياة العامة.

كانت النتائج السلبية التى ترتبت على تيار الجهاد خاصة فيما يتعلق بنشر مبدأ الجهاد بالقوة المسلحة، وما صاحبه من أعمال عنف عانت منها البلاد عدة سنوات، ثم فشل المشروع الجهادى فى مصر، وكذلك وقوع أحداث ١١ سبتمبر، من الأسباب الرئيسية التى أعادت مجددا الحيوية للحديث عن الوسطية فى الإسلام، ولا نقول إنه حديث جديد تماما على الخبرة الإسلامية المصرية. وفى هذا الإطار جاءت محاولة تأسيس حزب الوسط مثلا عام ١٩٩٦ من جانب مجموعة من جيل الوسط الذى خرج من أحضان جماعة الإخوان المسلمين، وكذلك مراجعات الجماعة الإسلامية عامى ٢٠٠٢ و٢٠٠٣.

واكتسبت الوسطية طابعا عالميا (على مستوى العالم الإسلامى) عقب أحداث ١١ سبتمبر، وتعمق اتجاهها هذا عقب ما تعرضت له المملكة العربية السعودية من أعمال عنف من عناصر إسلامية متشددة نسبت إلى تنظيم القاعدة، وذلك فى عام ٢٠٠٣. يكفى أن نتذكر أن مجمع الفقه الإسلامى التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامى أصدر بيانا فى ختام دورته السادسة عشرة التى عقدت بمكة المكرمة من ٥ إلى ١٠ يناير ٢٠٠٢ وخصصت لتوضيح الموقف الإسلامى الشرعى من الإرهاب وما يجب أن يكون عليه المسلمون بعد هجمات ١١ سبتمبر، أوصى فيه المسلمين عموما بتأصيل «الوسطية» ومعالجة الغلو الذى ذمه الإسلام، والتقيد بوسطية هذا الدين فى القول والعمل والسلوك(١).

ولم تكن الدعوة إلى الوسطية هى المظهر الوحيد الذى تزامن مع صعود تيار المراجعة الفكرية لدى فصيل الإخوان ومن الجماعة الإسلامية، بل كان هناك مظهر آخر أخذ يتنامى ويتعزز شيئا فشيئا منذ أواسط التسعينيات، ولكنه هذه المرة كان على صعيد المجتمع نفسه، ألا وهو استغراق قطاع عريض من الناس فى التدين أو التعبد والالتزام بأخلاق الإسلام وسنة رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم فى هذا الصدد، وبالتعلق بالله إيمانيا. وليس لهذا التدين أى بعد سياسى، بل حالة نفسية شخصية أطبقت على الناس للتمركز حول الدين الإسلامى من حيث هو عقيدة، أى التعلق أساسا بالجوانب الروحية فى الدين الإسلامى دون أن يكون لهذا التعلق أى تداعيات سياسية.

لقد كانت النزعة إلى التدين مرتبطة فى السبعينيات والثمانينيات بالظروف التى أوجدت الجماعات الإسلامية نفسها، ومنها تداعيات حرب ٦٧ وما ارتبط بذلك من الترويج لدعوة أن المسلمين خسروا الحرب مع

إسرائيل لبعدهم عن الله والإسلام، ثم ظروف التحول الاقتصادى إلى الانفتاح فى أواسط السبعينيات وما كشف عنه من إحباط تجاه النظريات السياسية الاشتراكية والخوف من حالة الضياع الاجتماعى فى ظل التحول إلى الرأسمالية وما ينتج عنه من ازدياد مساحة الفقر وتهميش قطاع عريض من الطبقة الوسطى فضلا عن زيادة حدة الفقر.

وجاء الصلح مع إسرائيل ليكون بمثابة هزة ليس فقط للمعتقدات السياسية وإنما للمعتقدات الدينية أيضا، حيث ما يحمله المسلمون عن اليهود من ذكريات مؤلمة. فكان «التدين» آنذاك تدينا مسيسا بحكم الظروف وعمليات التعبئة التى قامت بها الجماعات الإسلامية نفسها فى الاتجاه نفسه. وأما التدين الذى نتحدث عنه هنا فهو أمر مختلف حيث هو مخرج لأزمة الهوية وتحقيق الاستقرار النفسى والروحى أمام موجة التشكيك فى العقيدة ومظاهر التحلل الاجتماعى التى أحدثتها ظروف الانتقال إلى الرأسمالية والانفتاح القسرى على الثقافة الغربية بوصفها ثقافة عالمية بكل ما فيها من إيجابيات وسلبيات.

لقد كان من الصعب على القطاعات العريضة من مختلف الأجيال التى تأثرت بمناخ التدين السياسى الذى ساد فى السبعينيات والثمانينيات أن تتراجع إلى العكس، فاختارت أن تمضى فى اتجاه التدين مع الانصراف عن تداعياته السياسية خاصة فى ظل عمليات الحصار التى تشددت حول أنشطة الجماعات الإسلامية، واتجاه المجتمع إلى عزلة هذه الجماعات بسبب انقلابها عليه نفسه من خلال عمليات العنف الواسعة النطاق التى راح ضحيتها المئات من الأبرياء. ومن جانب آخر شعر قطاع عريض آخر بأن التدين هو ثقافة جديدة ذاتية الطابع هذه المرة يمكن الاحتماء بها فى وجه عمليات التغريب، وبالإمكان تنفيذها بشكل فردى وليس جماعيا أو منظما، فقط تحتاج إلى عناصر من الدعاة الذين يمتلكون جاذبية الحديث والتأثير فى المتلقى.

أى أن التدين هنا جاء لسد الفراغ الثقافى الذى فشلت النظريات المدنية أو الدعاوى السياسية المختلفة فى ملئه، وكحل للخلاص من المشكلات الاجتماعية التى ترتبت على عملية التحول إلى الانفتاح سياسيا واقتصاديا وفكريا على الغرب. والتدين فى هذه الحالة ليس انسحابا إلى الماضى والعزلة بقدر ما هو معاصرة للواقع وتكيف معه دون الطلاق مع رموزه وأدواته. فقد أصبح يجسد محاولة جديدة للجمع بين الحسنيين، أى استقدام أدوات وأشكال الحضارة الغربية الحديثة و التعامل معها بأسلوب مستقل هو التدين الإسلامى. وربما شكلت هذه الازدواجية قدرا

من الغموض فى فهم ظاهرة ازدياد حالة التدين عند المسلمين فى مصر، ولكن الممارسة كشفت تماما عن أنها لون جديد من ألوان الشخصية المصرية القادرة على استيعاب الوافد والتعامل معه بمنطقها المستقل.

وبجانب «الوسطية» و«التدين» كانت هناك ظاهرة ثالثة على هامش المراجعة العامة التى دبت فى صفوف المسلمين بنهاية القرن العشرين وأوائل الألفية الثالثة، وهى إحياء محاولات النقد للتراث الإسلامى إلى حد الترويج لعلمنة الإسلام.

وعلى الرغم من أن هذا المفهوم لايزال مضطربا وعصيا على الفهم، فإنه أصبح متداولا فى أوساط الكثيرين من المثقفين المنشغلين بالفكر المصرى عموما، والقصد منه هو اعتبار التراث الإسلامى منفصلا عن العقيدة والتركيز على نقد هذا التراث نقدا عميقا دون مهابة الاتهام بالتعرض له كأمر مقدس، بما يقود فى النهاية إلى أن المسلمين يستطيعون أن يبنوا المجتمع والدولة من منطلقات ليست بالضرورة إسلامية.

بهذا المعنى يختص الإسلام بجانب الإيمان الشخصى لدى الفرد المسلم الذى يستطيع أن يتفهمه بمفرده من خلال القرآن والسنّة، بينما تصبح حياته الدنيوية محددة أساسا بالواقع الذى يعيشه وقدرته العقلية على توجيه هذا الواقع وفق مصالحه وبما يحقق له أكبر صورة من النهضة الفكرية والمادية فى العصر الذى يعيشه.

إنه قائم على الفصل بين المكون العقيدى العبادى والمكون الدنيوى. فالأول ثابت والثانى متغير ونسبى. وأصحاب هذه النزعة يؤكدون أنهم لا يهدمون الإسلام، وإنما يريدون التمكن من نقد التراث الدينى الذى هو انعكاس لتطورات اجتماعية واقتصادية واعتباره مسألة تاريخية لا ترتبط بالضرورة بقدسية النص العقيدى. فعلمنة الفكر الإسلامى إذن تعنى النظر إلى الدين باعتبار أنه يشكل نطاقا خاصا بالمعنى والغاية والحاجة إلى الشعور بالرعاية الكونية وبأن حياة الفرد فى حد ذاتها ذات أهمية ومعنى، وهى احتياجات أساسية للفرد على الصعيدين النفسى والوجودى، وتتحقق من خلال الإيمان الدينى وتتأكد بممارسة العبادات، لكنها تنتمى إلى بنية معرفية لا يستطيع العلم أن يخوضها وعلينا التسليم بها كما جاءت من عند الله. ووفقا لهذا المعنى يصبح التعامل مع النصوص الدينية الموجهة للمسلمين فى القرآن على أنها خطاب موجه لأناس معينين فى سياق تاريخى واجتماعى وثقافى محدد لأهداف عملية محددة، ويجب القياس عليه وفقا لشروط الواقع المتغير، ولكن يجب ألا يتساوى من حيث مستوى التقديس والقابلية للتحليل مع النصوص العقيدية والعبادية. وعلى ذلك تصبح العلمانية تمييزا بين ما هو معتقد إيمانى وما هو حياة مدنية.

ويسعى هؤلاء جميعا ممن يتحمسون لشعار علمنة الإسلام إلى فتح الباب لمراجعة كل التراث الإسلامى باعتباره لم يعد صالحا للعصر، لذلك فهم يؤكدون أن جهودهم تنصرف إلى مجال المعرفة وليس العقيدة فى جوهرها لكى يمكن التعامل مع الواقع الدنيوى بعقل مستقل تماما عن أية سلطة مدنية ذات مرجعية فوق بشرية. ويرتبط بذلك أيضا إبعاد الجوانب الدينية عن الدولة التى هى نتاج جهد بشرى خالص(٢).

# المبحث الأول
# العودة إلى الوسطية

عندما شعرت الجماعة الإسلامية فى مصر أواسط السبعينيات أنها اقتربت من التمكين لإحداث ما تريده من تغيير فى المجتمع والدولة، لم تكن تتحدث خطابا معتدلا أو سطا إن جاز التعبير، وإنما كانت تتحدث عن شعار واحد هو «الإسلام هو الحل» الذى تم التعبير عنه بأنه البديل للنماذج الديمقراطية (الرأسمالية) والاشتراكية (الماركسية)، وهو شىء مختلف تماما عنهم ويعتبرهم أمورا دخيلة على المجتمع الإسلامى أضعفته وأبعدته عن رسالة الإسلام الصحيحة.

ومن يعد إلى كتابات الدكتور يوسف القرضاوى فى الماضى - الذى يعد أبرز المجددين فى وسط المثقفين الإسلاميين منذ النصف الثانى من السبعينيات - يلحظ بوضوح ذلك الحماس لحتمية الحل الإسلامى واعتباره المخرج لأزمات الأمة ورفض غيره من النظريات السياسية. فقد شن القرضاوى هجوما حادا على الليبرالية الديمقراطية واعتبرها من الأمور الدخيلة على المجتمع الإسلامى مثلها مثل النزعة الوطنية القومية (إعلاء رابطة الأرض والمكان على رابطة العقيدة والابتعاد عن دار الإسلام).

وقال آنذاك : إن الليبرالية الديمقراطية إنما تقوم على عناصر ستة هدمت بنية المجتمع المصرى الإسلامى وعادت عليه بأكبر الخسائر، وهى:

١ - العلمانية.. بمعنى فصل الدين عن الدولة.

٢ - النزعة الوطنية والقومية.

٣ - الاقتصاد الرأسمالى والإقطاعى.

٤ - الحرية الشخصية بالمفهوم الغربى، خاصة حرية المرأة فى التبرج والاختلاط.

٥ - التمكين للقوانين الأجنبية الوضعية.

٦ - ظهور الحياة النيابية البرلمانية وإعلان أن الأمة مصدر السلطات.

ولم يعجب القرضاوى من هذه العناصر الستة إلا بما تتضمنه الليبرالية الديمقراطية من حياة نيابية التى تقود إلى سلطة منتخبة تصبح بمقتضاها الأمة مصدر السلطات. ويقول: «إن هذه الصورة - من الناحية النظرية - طيبة ومقبولة من الوجهة الإسلامية - فى جملتها - لو أمكن تنفيذها على الوجه الذى ينبغى، وأمكن كذلك تفادى ما يصاحبها من مساوئ وشرور». وواضح أنه على الرغم من قبوله نظريا بهذا المبدأ فإنه استشعر أن له شرورا ومفاسد ويتشكك فى إمكان تنفيذه على الوجه الدقيق أو على الوجه الذى أراه دقيقا من وجهة نظره، لكن علينا أيضا أن نقف عند ما وجده فاسدا تحديدا فى هذه العناصر. فالعلمانية مرفوضة لأنها تفصل بين الدين والدولة، بينما الإسلام دين ودولة. وفى هذا شن القرضاوى هجوما على صاحب كتاب «الإسلام وأصول الحكم» على عبدالرازق، وكذلك على خالد محمد خالد (كتابه «من هنا نبدأ») لأنهما قالا بعدم وجود سلطة سياسية فى الإسلام. ورأى أن الوطنية والقومية نزعتين عنصريتين تتنافيان مع الإسلام وتتناقضان مع الرابطة الدينية الإسلامية. وقال: «لقد كان وطن المسلم من قبل يعنى «دار الإسلام» على اتساعها، فكل أرض تجرى فيها أحكام الإسلام وتقام شعائره ويعلو سلطانه هى وطن المسلم. وكان العالم ينقسم عند المسلم على هذا الأساس العقيدى: فهو إما دار إسلام، وإما دار كفر.. لكن النزعة الوطنية والقومية جعلت المسلم يفكر فى وطنه قبل عقيدته، ويقدم الكافر إذا كان من عنصره أو وطنه على المسلم من عنصر آخر أو فى بلد آخر، ويسمى هذا أجنبيا، ويعامله معاملة الأجانب. وبرزت نزعات جاهلية تتنادى بالقومية العنصرية، والوطنية الإقليمية، لا بالأخوة الإسلامية، بل أصبحت الأوطان والقوميات وكأنها أوثان جديدة يعبدها الناس مع الله». وأما الليبرالية الاقتصادية فقد أدت إلى تحليل الربا وتعظيم ثروات الأغنياء فاتسعت الفجوة بينهم وبين الفقراء. وفى المجال الاجتماعى أدت إلى إشاعة الفاحشة وانتشار وباء الزنا سرا وعلانية، والحض على الفجور، وتشجيع المرأة على تبنى الأفكار والتقاليد «النصرانية» وخروجها إلى العمل لتفتن الشباب فينتشر الفساد والانحلال. وأدى إحلال الشريعة (إلا فى أحوال محددة فى الأحوال الشخصية) بالقوانين الوضعية إلى إحلال المحرمات وإقرار المنكرات، وإهمال الواجبات وإسقاط الحدود. وحتى فيما يتعلق بقبوله للحياة النيابية فإنه يؤكد فى الوقت نفسه أن السلطة المنتخبة لا تملك التشريع فيما لم يأذن به الله، أى تختص فقط بالتشريع فيما لا

نص فيه، فضلا عن أنه تشكك كثيرا فى آليات العمل الديمقراطى لاختيار نواب الشعب بما يجعلها تقدم لنا نماذج لا هى على قدر من الكفاية ولا تتسم بالأمانة(٣).

لماذا أفردنا كل هذا التوسع فى عرض موقف القرضاوى فيما يتعلق بدعوة الإسلام هو الحل؟ الحقيقة آن لهذا عدة أسباب نراها كاشفة لمدى صدق التوجهات إلى الوسطية فى الإسلام من ناحية، وتأثير الزمن والأحداث على أفكار الدعاة والشيوخ، سواء كانوا من الجيل الوسط أو القديم، وكيف تتراجع المواقف داخل الحركة الإسلامية وفقا لمقتضيات الظروف وليس من منطلق مراجعة داخلية حقيقية لإشكالية الإسلام السياسى نفسه.

إن ما قاله القرضاوى عام ١٩٧٧ يختلف جذريا أو إلى حد كبير - إن جاز التعبير - عما قاله فى التسعينيات وأوائل القرن الحادى والعشرين، حيث أصبح من دعاة الديمقراطية ولم يعد يرى فيها أمرا دخيلا على الإسلام أو المسلمين. وتغير خطابه كثيرا من المنطلق السلفى الإخوانى القديم إلى المنطلق التوفيقى «الليبرالى». والمدهش أنه لم يعد أحد يتذكر هذه التقديرات السلبية القديمة للفكر الغربى التى كانت فى الحقيقة من مقومات المناخ الفكرى الذى آزر ودعم اتجاه التشدد عند الجماعات الإسلامية ! وبدلا من ذلك أصبح المتداول عن أفكار القرضاوى اليوم هو ما يدعو إليه من وسطية فى الإسلام.

يكفى أن نشير إلى حجم التغير الذى نقله من الفكر السلفى التقليدى للإخوان إلى الفكر الإسلامى الديمقراطى وتبنيه لتيار الوسطية، ما صرح به لصحيفة «الحياة» اللندنية فى ١٩٩٦/٩/٢٣ تعليقا على المطالبة بتأسيس حزب الوسط، حيث رحب بفكرة الحزب واعتبرها حركة طيبة، وقال: «لعلها تكون فرصة للخروج من العزلة المفروضة على الحركة الإسلامية.. إننى أخشى على الحركة الإسلامية أن تضيق بالمفكرين الأحرار من أبنائها، وأن تغلق النوافذ فى وجه التجديد والاجتهاد، وتقف عند لون واحد من التفكير لا تقبل وجهة نظر أخرى، تحمل رأيا مخالفا فى ترتيب الأهداف أو فى تحديد الوسائل».

وليس من الواضح إذا ما كان سبب التحول فى تفكيره عائدا إلى فشل مشروع التشدد الإسلامى لانعدام فرص التمكين للجماعات الإسلامية، أم لضغوط من الأنظمة السياسية العربية عليه، أم لمراجعة نقدية من جانبه. والمعروف عنه اليوم هو أنه من دعاة المشروع الحضارى الإسلامى الذى

يؤمن بالتسامح ويرفض الغلو فى الدين ويؤمن بالحوار مع الحضارات الأخرى (بما فيها الحضارة الغربية المستندة إلى «النصرانية»، ذلك التعبير الذى كان يرد فى كتاباته سابقا). وقد كان واحدا من أهم عناصر الفريق الذى حاول الإصلاح بين الجماعات المتشددة والسلطة فى السابق (أواخر الثمانينيات)، وكانت كتاباته المعاصرة مصدرا رئيسيا لمراجعات الجماعة الإسلامية الجهادية فى مصر. ومن قبل استشهد به جيل الوسط الذى قاد تيارا للمراجعة فى صفوف الإخوان.

وعلى أية حال فإننا لا نجد فى كتاباته المعاصرة حديثا مركزا على فكرة الوسطية بما يجعلها تيارا أيديولوجيا حاكما للحركات الإسلامية فى الوقت المعاصر، ربما لأن الفكرة نفسها لم تكن واردة فى الماضى، وجاءت نتيجة ظروف الحصار الداخلى والخارجى للحركات الإسلامية خاصة عقب أحداث ١١ سبتمبر وبما يجعلها دائرة التقاء حول الحد الأدنى من المبادئ والأفكار التى تتبناها هذه الحركات لكى تتجنب الاتهام بالإرهاب والعنف، ولتضمن فرص البقاء والاستمرار فى الساحة السياسية، كما تعتبر الإجابة التى يتحدى بها الإسلاميون الغرب بعد هذه الأحداث للرد على مزاعم بشأن الاتهامات الموجهة للإسلام وكجزء من الخطاب السياسى للدول الإسلامية ككل وهى تحاول إعادة بناء الجسور مع الغرب والولايات المتحدة تحديدا.

ولا نملك فى هذا الإطار إلا تعريف الوسطية بمفهوم المخالفة فى القانون، أى الإشارة إليها بأنها عكس ما فى الفكر الإسلامى من تشدد وغلو، وهى إن كانت بهذا المعنى منهجا فكريا فإنها أيضا نموذج يطرح نفسه على صعيد العمل السياسى الإسلامى، وتجربة حزب الوسط خير مثال على ذلك.

إن الوسطية بمفهوم المخالفة تعنى رفض كل من الغلو فى الدين والتكفير والعنف والتعصب المذهبى وشمولية الحركة الإسلامية. وكان مجمع الفقه الإسلامى التابع لرابطة العالم الإسلامى قد طالب المسلمين بالتمسك بوسطية الإسلام فى القول والعمل والسلوك، وشدد المتحدث باسم جماعة الإخوان المسلمين على ضرورة التمسك بالمفاهيم الإسلامية الصحيحة والوسطية. «فالتاريخ يثبت أن الإسلام الوسطى هو الصحيح والدائم». وأكدت الجماعة الإسلامية الجهادية فى أدبياتها الجديدة أن القرآن الكريم يخاطب المسلمين بأنهم أمة وسط، ولا يخفى أن آيات القرآن الكريم شملت كلمة الوسط مرات عديدة، ورفضت الجماعة كل

صور الغلو فى الدين وكذلك التكفير والعنف، وأوضحت فى أدبياتها كيف أنه يتناقض مع وسطية الإسلام. وحذر مفتى السعودية من الغلو فى الدين لأنه يؤدى إلى تفرقة الأمة الإسلامية، والتفرقة «قرين أمرين: غلو فى دين الله، وشدة ذهاب فيه حتى يمرقوا منه بمجاوزتهم الحدود التى حدها الله ورسوله، أو إخفاء وجحود به حتى يقصروا عن حدود الله، ودين الله موضوع فوق التقصير ودون الغلو». وقال: إن مما ينتج عن الغلو فى فهم الدين ما يثار حول الجهاد فى سبيل الله وتصوره على غير وجهه الصحيح. فالأصل فيه أنه فرض كفاية وأن أمره موكول للإمام واجتهاده، ويلزم الرعية طاعته فى ذلك، وللإمام أن يؤخر الجهاد لعذر كأن يكون بالمسلمين ضعف فى عددهم أو عتادهم، والجهاد لا يتعين أن يكون فرض عين إلا فى ثلاثة مواضع هى: حدوث المعركة فعلا، وإذا نزل الكفار ببلد ما يتعين قتالهم ودفعهم، وإذا استنفر الإمام قوما لزمهم التغير معه. كما أن لإمام المسلمين عقد الذمة مع الكفار، وله أن يعقد عقد أمان وعهد ولا يجوز لأحد أن يخفر تلك العقود بقتل أو اعتداء على مال أو عرض وليس هذا الفعل من الجهاد»(٤).

وطالب المجلس الأعلى العالمى للمساجد خطباء المساجد بعدم التفريط فى فرص الدعوة لسماحة ومميزات الدين الإسلامى مقابل الوقوع فى وحل التفسيرات المتشددة لمقاصد الشريعة الإسلامية(٥).

وقال الأمير عبد الله ولى عهد السعودية خلال زيارته لباكستان (خلال أكتوبر ٢٠٠٣): إن المهمة العاجلة التى تنتظر المسلمين فى كل قطر من أقطارهم ذات شقين، الشق الأول: تعميق الوحدة الوطنية وترسيخها داخل كل دولة إسلامية، والشق الثانى: إقامة علاقات المسلمين مع الآخر على قاعدة دينية وفكرية صحيحة. وأكد أن الإسلام دين الوسطية والاعتدال(٦).

واضطر الشيخ على بن خضير الخضيرى أحد مشايخ الفكر الإسلامى المتطرف ومراجعه فى السعودية إثر اعتقاله فى المدينة المنورة، إلى التراجع عن فتواه التى كان قد أصدرها عقب أحداث الرياض فى مايو ٢٠٠٣ وأفتى فيها بمقاتلة رجال الأمن ومواجهتهم وكذلك بالتستر على المطلوبين للجهات الأمنية، وأقر بأن فتواه التى تبيح الجهاد ضد المشركين فى الجزيرة العربية كانت خاطئة وقد عدل عنها. كما أقر بأنه لا يأمر بالجهاد سوى أولى الأمر، وأثنى على علماء الدين ونفى أن يكونوا علماء سلطة، واعتبر تسميتهم بذلك خطأ فادحا ولابد من الأخذ بيدهم والأخذ

عنهم. ووصف أعمال العنف بأنها بغى على المجتمع والممتلكات، وقال: إن من يقومون بتفجير أنفسهم ابتغاء لأجر وطلبا للشهادة إنما أفعالهم هذه انتحار وحرب، هؤلاء ليسوا بمجاهدين، بل بغاة وأشبه بالخوارج. وأكد أن الدولة السعودية مسلمة وعلماؤها مسلمون، واعتبر أن من دخل البلاد بتأشيرة معاهد ومستأمن ويحرم قتله ودماؤه معصومة، وكذلك أمواله حتى يخرج(٧). وبعدها بأيام قليلة تراجع شخص آخر من دعاة التكفير فى السعودية عن فتاويه بذلك وهو الشيخ ناصر حمد الفهد.

وقال الدكتور طه الدسوقى حبيش أستاذ العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين وعضو المجلس الأعلى للشئون الإسلامية: إنه «لا مقابلة بين الوسطية فى الإسلام والتعصب المذهبى. فالوسطية تعنى أن الإسلام لا يميل إلى التفريط كما لا يميل إلى الإفراط، وأما التعصب المذهبى فهو أمر آخر يعنى فيما يعنى أن الإنسان يلتزم بمذهب واحد فى أداء الشريعة وممارسة العبادة لله، والتعصب المذهبى فيما يعنى أن الإنسان يأبى على الآخرين أن يخالفوا مذهبه، أما أن يكون الإنسان ملتزما بمذهب يعبد الله على أساس من آراء أصحابه، فهذا يكون أمرا حسنا عند إنسان ليست لديه القدرة على الاطلاع والموازنة، أما أن يكون الإنسان عالما وقادرا على الاستيعاب والموازنة وتحقيق الأدلة فإن أصحاب المذاهب أنفسهم لا يقرون له أن يكون مقلدا لهم. أما هذا الذى يريد أن يحمل الناس على مذهبه هو ويحكم عليهم بأحكام لا يجوز أن يحكم عليهم بها، فإن هذا النوع من البشر يجب أن نأخذ على يديه لأنه يخالف الاتجاه العام فى الإسلام»(٨).

واعتبر أبو العلا ماضى وكيل المؤسسين لحزب الوسط الذى خرج من أحضان جماعة الإخوان أن شمولية الإسلام لا تعنى بالضرورة وحدة التنظيم الإسلامى أو احتكار جماعة منه للتصور المطلوب لتطبيق شمولية الإسلام، واستند فى ذلك إلى تشخيص قام به الشيخ راشد الغنوشى لواقع الحركة الإسلامية الذى قال من جانبه إنه ليس شرطا أن يكون التنظيم الإسلامى شاملا على الرغم من كون الدعوة إلى المشروع الإسلامى متضمنة أن الإسلام دين شامل، وهو دعوة للتخصص فى الوظائف والأدوار، والحقيقة إننى من اقتنعوا بوجهة النظر تلك من واقع إدراك لحقيقة قيم الإسلام فى العدالة، ولإدراك الأضرار التى لحقت بالحركة الإسلامية والمجتمعات والدول التى تعيش فيها والمسلمون عموما من جراء هذا المزج أو فى الخلط بين الوظائف، خاصة الدعوى والسياسى»(٩).

وللغنوشى رؤية للوسطية أكثر منهجية ووضوحا مما سبق ذكره، فهى فى نظره التعبير الدقيق عن السنّة النبوية التى طبقت بالطبع مفاهيم الإسلام بشكل نموذجى غيز متكرر، فهى نقيض التأويل المتعسف للنصوص من ناحية، وتجاوز الاعتدال فى التطبيق من ناحية أخرى. وبهذين الانحرافين عن الإسلام الصحيح يتحول الجهاد فى الإسلام مثلا من دفاع عن الحرية والعدل إلى ترويع للمؤمنين أو المستأمنين واستحلال للدماء البريئة والأموال المعصومة، وتتحول التقوى إلى سلبية وانعزال وتدمير للطاقات الحيوية فى الإنسان بدعوى شدة الحرص على التدين. وضرب مثلا بواقعة مغالاة بعض الصحابة فى العبادة مما دفع الرسول صلى الله عليه وسلم إلى دعوة الناس إلى اجتماع عام عاجل فحدثهم عن ظواهر شاذة عن نهج الإسلام الوسطى قد أطلت برأسها وسط نفر من الشباب المسلم المتحمس، وحذرهم من التشدد والغلو، فإن تجاوز حد الوسطية فى الخير كالصلاة والتلاوة ليس خيرا بل شر، ونبههم إلى واجب الالتزام بسنته العادلة ونهجه الوسطى، وذكّرهم بأنه أعرفهم بالله وأتقاهم وأنه يصوم ويفطر، ويقوم الليل وينام، ويتزوج النساء، ثم ختم خطابه عليه السلام بحسم واضح قائلا: «فمن حاد عن سنتى فليس منى».

وينطلق الغنوشى من هذا إلى مناقشة مسألة الجهاد وكيف أنها انحراف عن وسطية الإسلام، فهى مغالاة وتعسف فى التأويل، وتطرف فى التطبيق فى آن واحد، مما يعد ابتعادا عن مقاصد الشرع. وقال: إن مبادئ الإسلام كما فهمت قديما وحديثا من قبل جمهور المسلمين، وكما تدل عليها بجلاء نصوصه الثابتة فى الكتاب والسنّة، وكما طبقت فى تاريخ طويل لا تقدم سندا للرؤية الأحادية الحرفية الضيقة التى روج لها الخوارج القدامى والمحدثون من أنصار جماعات التطرف. ومن جهة أخرى فإن جماعات العنف والتطرف لا يمكن إلا أن تكون محدودة العدد والأثر، وحيث إنها عاجزة عن بناء شىء لأنها قوة غضب وهدم لا قوة بناء، وذلك بسبب ضيق أفقها، فإنها لا ترى فى الإسلام غير وجه واحد عاجزة عن أن ترى شيئا خارجه فتكفره وتنفيه، ولأنها عاجزة عن نقل قناعاتها إلى جمهور واسع فما يبقى لها من سبيل غير العنف(١٠).

وفى مراجعات الجماعة الإسلامية اهتمام واضح بالدعوة إلى الوسطية، وتركيز الجماعة هنا منصب على تصحيح الاعتقاد لإعادة تشكيل فهم المسلمين للإسلام، ومحاولة جادة لتأصيل الوسطية من الناحية الفقهية. فبعد جهد كبير فى تفنيد الغلو فى الدين تطرح الجماعة

اجتهادها لتأصيل الوسطية. فالغلو لغة هو الزيادة على الحد، وشرعا هو مجاوزة المطلوب شرعا من العبد إلى ما هو أبعد منه، فيغالى ويزيد من عنده على ما أمر به الشارع، مما يعد تشددا وتطرفا وتنطعا. وهو محرم شرعا لأنه منفر لاتحتمله طبيعة البشر العادية ولا تصبر عليه، وقصير العمر، فالاستمرار عليه فى العادة غير متيسر لأن الإنسان ملول وطاقته محدودة، ولا يخلو من جور على حقوق أخرى يجب أن تراعى وواجبات يجب أن تؤدى. ومن مظاهره التعصب للرأى وعدم الاعتراف بالرأى الآخر فى الأمور الاجتهادية والأمور المحتملة، وإلزام جمهور الناس بما لم يلزمهم به الله (رفض التيسير)، والتشدد فى غير موضعه، والغلظة والخشونة فى الأسلوب، والفظاظة فى الدعوة، وسوء الظن بالناس حيث يصبح الأصل عند التشدد هو الاتهام، والأصل فى الاتهام الإدانة خلافا لما تقرره الشرائع والقوانين، والنظرة المثالية للمجتمع الذى ينبغى أن يكون حيث يعتقد المتشدد أن المجتمع المسلم ينبغى أن يكون مجتمعا ملائكيا، وإن وجدت فيه المعاصى فهو مجتمع جاهلى غير إسلامى، وهذا غلو فى المقصود وبعد عن الواقع. ومن مظاهر الغلو أيضا السقوط فى هاوية التكفير، ويبلغ هنا الغلو غايته حين يسقط عصمة الآخرين ويستبيح دماءهم وأموالهم ولا يرى لهم حرمة ولا ذمة، وذلك عندما يخوض فى لجة التكفير واتهام جمهور الناس بالخروج على الإسلام، وهذا ما وقع فيه الخوارج فى فجر الإسلام[11].

وإذا كان الغلو والتقصير وجهين لعملة واحدة، والإفراط والتفريط صورتان لشىء واحد، وكلاهما خطر على الإسلام وضار بالدين، «فالدين وسط بين الإفراط والتفريط، والغلو التقصير: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا﴾ (البقرة: ١٤٣)، وليس معنى «وسطا» أنها وسط بين الأشياء بالمعنى الرياضى، ولكن معناها أنها أمة العدل والحق والخير والصلاح.

وقد جاءت شريعة الإسلام سمحة طيبة، وجاءت بالعدل والميزان، وقد رفض الإسلام غلو النصارى فى عيسى الذين جعلوه إلها أو ابنا للآلهة، ورفض فى الوقت نفسه تفريط اليهود الذين حاولوا قتله فعدل بين الفريقين، ورفض أهل السنّة غلو الشيعة فى علىّ رضى الله تعالى عنه ورفضوا فى الوقت نفسه تفريط الخوارج فى حق علىّ فلم يرفعوا عليا فوق درجته كما فعلت الشيعة، ولم يخفضوه ويبخسوه حقه وفضله وعطاءه كما فعل الخوارج. وهكذا أقام أهل السلف الصالح الوزن بالقسط والحق. «فعلى مسلمى اليوم أن يكونوا وسطاً بين دعاة التساهل ولو فى أصول

الدين، والتجمع ولو على حساب العقائد، وأن يكونوا وسطا بين الخوارج الذين يكفرون المسلمين بالمعصية، والمرجئة الذين يقولون لا يضر مع الإيمان ذنب، ويقولون: إن فرعون موسى مؤمن، وأن يكونوا وسطا بين اليهود الذين التصقوا بالمادة والدنيا وأهملوا صلاح القلب والروح، وبين النصارى الذين ابتدعوا الرهبانية وتركوا الأخذ بأسباب صلاح الدنيا وتعميرها.

فعلى المسلم أن يجمع خيرى الدنيا والآخرة، وصلاحهما، وفلاحهما، ويتخذ أسباب الدنيا بجوارحه ويتوكل على الله بقلبه، فالتوكل عمل القلب واتخاذ الأسباب عمل الجوارح، ولا تعارض بينهما، وأن يكون وسطا بين المقدسين للعقل الذين يقدمونه على النقل الصحيح وإن كان هناك ظاهر تعارض بينهما، وبين المغيبين للعقل تماما ولو كان فى فهم النص وشرحه وتوضيحه، وأن يكون وسطا بين الذين يهملون النصوص الشرعية الثابتة بدعوى مراعاة مقاصد الشريعة، وبين أولئك الذين يغفلون مقاصد الشريعة الكلية بدعوى مراعاة النصوص، وأن يكون وسطا بين المستغرقين فى الحياة السياسية على حساب التربية الإسلامية الصحيحة، وبين المهملين للسياسة بالكلية بدعوى التفرغ للتربية الإسلامية فيغفلون عن رسالة الإسلام العالمية، وأن يكون وسطا بين الذين يأخذون الحضارة الغربية بخيرها وشرها ويستوردون أفكارها وأخلاقها وسلوكياتها، وبين الذين يرفضون هذه الحضارة كلية حتى ما كان منها مفيدا ونافعا للمسلمين (الإشارة هنا تركزت على العلوم الطبيعية أساسا كالكيمياء والطب والهندسة وما شابهها)، ويترك أفكار الغرب ومبادئهم وأخلاقهم التى تتنافى مع شريعة الإسلام السمحة، وأن يكون وسطا بين دعاة الثبات ولو فى الوسائل والآلات مثل الكمبيوتر والإنترنت، وبين دعاة التطور والتغيير ولو فى مبادئ الإسلام الأساسية وغاياته العظيمة.

ثم حدد أصحاب المراجعات موقفهم مما يعد تفريطا فى استخدام قاعدة اليسر التى جاء بها رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله: «إن الدين يسر»، فقالوا إنه مطلوب شرعا ولكن بشرط ألا يؤدى إلى أن ينخلع الناس من شريعة الإسلام، وأشاروا إلى أن «فريقا من غلاة العلمانيين» يريد أن ينقل الناس خارج الشريعة الإسلامية تحت دعوى أن الدين يسر، وأن ينقلوا الناس إلى الحرام تحت هذه الدعوى، وأن يتمردوا على ربهم أيضا، وأن ينخلعوا عن دينهم بحجة هذا الحديث الذى هو براء من كل هذه المعانى. وهكذا فإن اليسر لا يعنى للمسلم الوقوع فى الفواحش

والكبائر والسكوت عليها فى أسرته، ولا أن يقع المسلم فى الشبهات فى الدين والعرض، وليس من معانى اليسر تبرج النساء والاختلاط المحرم بين الرجال والنساء وتفشى الإدمان وشيوع الفوضى فى دنيا الناس، ولكن المعنى الحقيقى لليسر هو أن يفعل المسلم ويعمل ما عمل به رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى ما خير بين أمرين مباحين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما، فإن كان كذلك كان أبعد الناس عنه(١٢).

وأما جماعة «حزب الوسط» فإنها تناولت قضية الوسطية بشكل مختلف تماما عن كل ما سبق ذكره، والذى تركز حول تصحيح ما يعد انحرافا فكريا وفقهيا عن الإسلام، حيث إنها بدلا من ذلك اهتمت بتجسيد القضية فى نموذج سياسى محدد عبر بشكل مؤسسى هو الحزب، وبما أنها نظرت للقضية نظرة سياسية فإنها طرحت رؤية فكرية سياسية لها أيضا ولم تدخل فى التأصيل الفقهى لها كمنهج لفهم العقيدة، ولم تحم حول القضية من بعيد مثلما فعل كثيرون فى دفاعهم عن الإسلام ضد الهجمات التى تعرض لها، بل صاغتها فى قالب فكرى سياسى.

إنها اهتمت فى الحقيقة بالجانب السياسى بشكل مباشر فى نشاط الحركات الإسلامية وميزته عن الجانب الدعوى الذى يحتاج إلى اجتهادات فقهية كما فعل القادة التاريخيون فى الجماعة الإسلامية، أو علماء ومفكرو الإسلام الذين شغلوا أنفسهم بالدفاع عن الإسلام كعقيدة فى وجه محاولات التشكيك فيه.

وعلى عكس ما فعل القرضاوى وغيره فى سبعينيات القرن الماضى عندما رفعوا شعار «الإسلام هو الحل»، أو تصدوا للترويج للحل الإسلامى كبديل للنظريات السياسية المدنية المختلفة، وتبنوا آنذاك رؤية الإخوان التقليدية التى جاءت فى كتابات حسن البنا، على عكس هؤلاء جاء جيل جديد من الإخوان أنفسهم برؤية وآلية جديدة لتفعيل هذا الشعار نفسه، وقال أبو العلا ماضى وكيل المؤسسين فى الفترة التى شهدت إعلان فكرة الحزب ولم تكن قد شهدت بعد الصراع الذى دب بين مجموعة الحزب والجماعة الأم: «نحن لم نفقد الثقة قط فى شعار الإسلام هو الحل لأنه اعتقاد راسخ لدينا، وقد عاب علينا الكثيرون أننا لم نترجم الشعار إلى برنامج، وهو ما فعلناه أخيرا فى النسخة التى صدرت تعبيرا عن هذا البرنامج»(١٣).

وفى تمهيدهم لشرح تعبير «الوسط» قال مؤسسوه فى برنامج الحزب (لم يحصل الحزب على الموافقة بتأسيسه) إنه تعبير عن أمة الوسط

وحضارة الوسط وعن الاقتناع الكامل بأن الحضارة الإسلامية هى نموذج حضارى متميز له كيانه المستقل وقدرته على التجدد والبقاء، وهو نموذج الوسط بمعنى أنه الأقرب إلى الاعتدال والتركيب والتعقيد إذا ما قورن بالنموذج الغربى الأوروبى، أو بالنموذج الشرقى الآسيوى، ويعنى أيضا وسطية الأساليب واعتدالها، أى العمل بالوسائل السلمية المشروعة، وكذلك اعتدال المواقف وذلك لأن التفريط سيؤدى إلى ضياع الأمة، بينما الإفراط لن يؤدى إلى تحقيق النهضة، والوسطية هنا هى قناعة كاملة بالثابت والمتغير، وهى رشد ووعى فى معرفة وتمييز الثابت عن المتغير. فالتفريط هو تنازل عن الثابت بوصفه متغيرا، والإفراط هو إدراك للمتغير بوصفه ثابتا، والوسطية هى إدراك رشيد يحافظ على الثابت ويطور المتغير، كما أنه يؤكد أهمية دور جيل الوسط باعتباره الجيل الذى يحمل إمكانيات وقدرات اكتسبها من خبراته وخبرات الجيل السابق عليه، وهو قادر على التحرر نسبيا من تجارب الماضى وأقرب إلى الالتصاق بالمستقبل(١٤).

ولم يقدم لنا برنامج الحزب ما هو المقصود تحديدا بالثابت والمتغير، وما يطرحه بخصوص الثابت هو اعتماد المرجعية الحضارية للأمة وكل ما حاز على إجماع الأمة ويبنى عليها أن الأمة مصدر السلطات وهى الرقيب الأول على مدى شرعية ومشروعية الأدوار العامة، وأن الأسرة وحدة اجتماعية أصيلة، وأن المنفعة العامة التى هى حق لكل فرد فى الأمة هى فى النهاية ملك للأمة ولا يمكن أن يمتلكها فرد أو جماعة، وأن السيادة مثل الأرض وكالعرض هى من أهم ركائز مقدسات الأمة، وتبقى القدس رمزا يتحدى الأمة كى تصون مقدساتها. أما المتغير فهو جملة ما يسميه المرجعيات الفرعية التى تتعلق بتأكيد الحريات العامة والوحدة الوطنية وقضايا التنمية التى تهم حياة المواطنين ومعيشتهم.

لم يدخل برنامج الحزب فى تعميق مفهوم المرجعية الحضارية هذا، وكان من الواضح أنه وجد فيه مخرجا للإشكالية الأزلية التى واجهت حركات الإصلاح الإسلامية فيما يتعلق بكيفية أن يكون الإسلام دينا ودولة فى الوقت نفسه وأساسا للسلطة السياسية هل هو دينى أم مدنى. فقد نأى بنفسه عن الجدل فى هذه الإشكالية والتقط مفهوم المرجعية الحضارية ليراه مفيدا لكلا الجانبين: أنصار الأساس الدينى للسلطة وأنصار الجانب المدنى لها.

وللحق فإنه تجنب تماما الإشارة إلى الأساس الدينى للسلطة لكنه فى

الوقت نفسه رفض فصل الدين عن الدولة. فقد جاء البرنامج ليمثل مشروعا حضاريا متكاملا دون ذكر الإسلام كمرجعية، وهو لا يجعل مرجعيته عقيدة الإسلام وشريعته فحسب، وإنما يقدم مرجعية حضارية شاملة للمسلمين والمسيحيين. ولعل ذلك هو ما ميز برنامج الحزب وكان من العوامل التى تم استخدامها للدفاع عن طلب تأسيسه لدى لجنة الأحزاب، ففيما يتعلق بالمرجعية العامة للدولة تميز حزب الوسط بشأنها بأن جمع فى اعتناقها بين المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن باعتبارها عند المسلمين مرجعية دينهم الذى به يحيون وعليه يموتون ويبعثون، وهى بالنسبة إلى غير المسلمين مرجعية الحضارة التى تميزت بها بلادهم وفى ظلالها أبدع مفكروهم وعلماؤهم وبلغتهم نطق وعاظهم وقديسوهم وهم فيها صناعة أصلاء، وذلك وفق ما قاله الدكتور سليم العوا فى مذكرة الطعن على قرار لجنة الأحزاب بالاعتراض على قيام حزب الوسط. إن فكرة الانتماء الحضارى المتميز التى طرحها برنامج الحزب اعتبرت المسيحيين شركاء متساوين ينتمون إلى نفس المرجعية وبذلك يسقط عهد الذمة والجزية(١٥).

أى أن المواطنة هنا قائمة على الرابطة الحضارية وليس على الدين. ومن حيث الحريات العامة فإن الحزب يعتبرها - مثل كل الليبراليين الديمقراطيين - شرط النهضة والمقدمة اللازمة لجميع جوانب الإصلاح ومناحيه لأنها فى نظر الحزب السبيل إلى استعادة الأمة حقها الأصيل فى الاختيار الحر والمشاركة الجادة فى تصوير حاضرها ورسم مستقبلها، ولتحقيق الحريات العامة يؤكد برنامج الحزب الالتزام بمبادئ وأسس محددة، منها الإقرار بأن الشعب هو مصدر جميع السلطات، والتزام واحترام مبدأ تداول السلطة عبر الاقتراع العام الحر النزيه، وتأكيد حرية إقامة الشعائر الدينية لجميع الأديان السماوية، وكذلك حرية الاعتقاد الخاص، وحرية الرأى والدعوة السلمية لها بالوسائل المشروعة فى حدود القانون، وتأكيد إطلاق حرية تشكيل الأحزاب(١٦).

لقد كانت هذه التجربة محاولة جادة من جيل الوسط فى الإخوان لتقديم مشرع مختلف عن مشروع الإخوان فيما يتعلق بدمج الحركة الإسلامية فى الحياة السياسية فى البلاد وكسر العزلة عنها، وذلك من حيث تأكيدها أن الإسلام مرجعية حضارية وليس أساسا دينيا للسلطة السياسية المنشودة وتداول السلطة وقبول قواعد العمل الحزبى والاعتراف بالآخر ورفض مبدأ المواطنة على أساس دينى، وكلها اجتهادات قوية

تصطدم بالقطع مع التصور التقليدى لدور الإسلام فى الحياة السياسية.

ولكن التجربة واجهت نوعين من العقبات، الأول يتعلق بموقف السلطة، والثانية برد الفعل الرافض من جماعة الإخوان. فمن حيث موقف السلطة رفضت لجنة الأحزاب الموافقة على حزب الوسط واعتبرت أن برنامجه لا يشكل تميزا معينا عن بقية الأحزاب ما يقتضى قيامه، لكن السبب الأقوى تمثل فى هواجس السلطة من الانتماء السياسى لجماعة حزب الوسط، فهم أصلا من جماعة الإخوان ومن الصحيح أنهم انشقوا عنها إلا أنهم من حيث الخبرة السياسية والإطار الفكرى العام محسوبون على الجماعة التى هى محظورة شرعا وممنوعة عن العمل السياسى، فضلا عن أن الحزب بشكل أو بآخر تم النظر إليه على أنه يؤسس لحزب من منطلق دينى حتى لو كان توجهه تجديديا، وعلى الرغم من انضمام عدد من الأقباط لفريق المؤسسين، فإنه كان عددا محدودا جدا بالقياس لعدد المسلمين فى هذا الفريق، وساد تخوف عام بأنه يمكن أن يدفع الأقباط إلى المطالبة بتشكيل حزب سياسى أيضا مع إضافة عدد محدود من المسلمين إليه.

ومبدأ قيام الأحزاب على أساس دينى أو طائفى مرفوض بحكم القانون. لكن السلطات وافقت لمجموعة حزب الوسط على تأسيس جمعية مركزية بدلا من الحزب ولم يتحقق لها هذا بسهولة، وإنما بعد مفاوضات شاقة مع السلطات. والجمعية بالطبع ليست حزبا ويقتصر عملها على الدراسات الإسلامية، وحتى عام ٢٠٠٣ لم توافق لها السلطات على إصدار صحيفة تعبر عنها، وذلك بهدف إبعاد هذا الفريق عن القيام بعمل سياسى منظم حتى ولو كان مشروعا كالحزب. لكن أبو العلا ماضى اعتبر ذلك نجاحا لمشروع حزب الوسط يمكن أن يفتح الطريق لجماعات إسلامية أخرى للخروج من دائرة الحصار.

وفى إشارة إلى العقبات الجديدة التى واجهوها قال ماضى: «يجب أن يعلم الجميع أن إنشاء الجمعية لم يأت بالبساطة التى قد يتصورها البعض، لقد تقدمنا مرتين من أجل تكوين حزب سياسى.. وفى كلتا المرتين يرفض الطلب، فقررنا أن نتقدم بطلب رخصة لصحيفة أسبوعية أسميناها «المستقبل» لكن السلطة رفضت من جديد»(١٧).

من جهة أخرى شهدت مجموعة حزب الوسط - بخلاف أزمة الاستقالات وسحب التوكيلات من المسئولين بضغوط من الجماعة الأم - خلافا داخليا فاصلا أثر على وحدتها أو مشروعها كله حيث اختلف رفيق

حبيب المسيحى وأبرز فريق المؤسسين الأقباط فى الحزب مع المجموعة ككل بعد أن كان من أشد المتحمسين لفكرة الحزب المتمثلة فى المرجعية الحضارية، وركز أبو العلا ماضى هذا الخلاف فى قضية المشروع السياسى، وقال: «إن حبيب لا يؤمن بفكرة الأحزاب ويرى أن العمل الحزبى هو حالة اضطرار يجب أن تزول مع الوقت، وهذا أمر شكل خلافا رئيسيا معنا، فنحن نسعى لتكوين حزب سياسى، كما أنه يدعم فكرة التمثيل الطائفى فى الحزب وفى السلطة، أى أن يكون لكل طائفة عدد من المقاعد ، وهذا ما نرفضه تماما»(١٨).

وأما العقبات التى جاءت من الجماعة الأم فإنها نجمت بالدرجة الأولى من رفض الحرس القديم لأى توجه مستقل لتيار التجديد والوسط، والتخوف من أن يسحب هذا التيار البساط من تحت أقدام الحرس القديم خاصة على صعيد الجماهيرية الشعبية سياسيا وإعلاميا أيضا، فضلا عن وجود فوارق حقيقية فى العمل السياسى بين الجانبين مثلت تحديا للجماعة الأم صاحبة التاريخ الممتد لأكثر من ٧٥ عاما. ودون الدخول فى تفاصيل الخلاف الذى دب بين الحرس القديم ومجموعة حزب الوسط التى كانت متداولة فى الوسائل الإعلامية، يمكن القول إن الجماعة رحبت فى البداية بفكرة الحزب ثم انقلبت على أصحابها لأسباب تنظيمية أساسا مفادها أن هؤلاء أرادوا التصرف باستقلالية عن قيادة الجماعة حتى لو أدى الأمر إلى الانفصال عنها.

وكانت القضية البارزة فى الخلاف. وفقا لدراسة طلعت رميح القيمة فى الموضوع. هى ما إذا كان مؤسسو الوسط قد حصلوا على موافقة قيادة الجماعة (مكتب الإرشاد) أم لم يحصلوا، وتتابعت التصريحات وتلك المضادة فى هذا الاتجاه، كذلك القرارات والنشرات والتعميمات الداخلية فى الإخوان التى وصلت إلى حد اتهام مجموعة الوسط بإثارة الاضطراب والفتن داخل صفوف الجماعة، واستندت مرحلة الصراع بين الجانبين قبل إلقاء القبض على وكيل المؤسسين (تم فى ٢ أبريل ١٩٩٦ وكان قد تقدم بطلب تأسيس الحزب فى ٩ يناير ١٩٩٦) ثم هدأت خلال فترة اعتقاله وعادت للصعود مرة أخرى لدرجة أنها وصلت إلى المحاكم حيث وقف محامون من الإخوان ضد مؤسسى الوسط وطالبوا بسحب اعتراض مؤسسيه (٦٣ من أصل ٧٤) على قرار لجنة الأحزاب برفض تأسيس حزب الوسط.

وفى ذلك الوقت بدأت قيادة الجماعة تلوح بأن مؤسسى الوسط لم

يستشيروا قيادة الإخوان قبل تأسيس الحزب، وأن القيادة ترفض تأسيس الحزب لأن الظروف غير مناسبة وأن بعض المؤسسين اكتشفوا أن القيادة لم توافق على تأسيس الحزب، ومن ثم بدأوا فى سحب توكيلاتهم التى سبق أن قدموها لمؤسسى الوسط. ومن جانبهم رد المؤسسون بحملة مضادة اتهموا فيها القيادة بالتخلى عن سياسة الجماعة وبأنهم يمارسون ضغوطا على المؤسسين ويحولونهم إلى لجان تنظيمية للتحقيق معهم، وتقدم بعض منهم باستقالات مسببة(١٩).

لقد كان من المتوقع حدوث هذا الصدام بسبب اختلاف تجربة كل من الجيلين القديم والجديد والظروف التى واجهها كل منهم. ويشرح طلعت رميح هذا التباين بأن الجيل القديم جاءت نشأته فى أحضان تنظيم الجماعة، بينما جاءت نشأة الجيل الجديد عفوية وارتبطت بالطاقات والإبداعات الفردية وبحركات جماهيرية قبل ارتباطها بالإخوان، كما أن الجيل القديم خرج فى إطار ما أتيح من ظروف ثقافية وفكرية وتنظيمية وإدارية فى الأربعينيات، بينما ارتبطت نشأة الجيل الجديد بظروف تعليمية وثقافية وسياسية مختلفة منفتحة على الآراء الأخرى واجتهادات المجددين من المفكرين الإسلاميين فى السبعينيات وما تلاها، وكان للجيل القديم صدامه مع ثورة يوليو، بينما الجديد تربى مع هذه الثورة، وإذا كان الجيل القديم قد انضم للجماعة فى غير نزاع مع جماعات أخرى، فإن الجيل الجديد اصطدم بجماعات العنف مما جعله كارها لفكرها(٢٠).

إلا أن تجربة حزب الوسط لم تذهب سدى فيما يتعلق بتجديد فكر الجماعة الأم حيث فتحت الباب لهذا المجال من داخل الجماعة ككل، وعزز من ذلك ما قام به القادة التاريخيون فى الجماعة الإسلامية من مراجعات. ويؤكد جمال سلطان فى دراسة موسعة نشرها بجريدة «القاهرة» أنه على مدى عام ٢٠٠٢ ظهر تيار داخل الجماعة الأم ممن يمكن أن نطلق عليه «التيار التجديدى فى الإخوان»، وحدد المحاور التى يطرحها هذا التيار فى ثلاثة محاور، الأول يتمثل فيما يمكن تسميته «الغلو التنظيمى» والتطرف العاطفى فى النظر إلى الجماعة وشخصيتها الاعتبارية فى المحيط الاجتماعى والدينى والسياسى حيث لا تزال الجماعة الأم تعتبر نفسها مرادفا كاملا «للإسلام»، مع أنها تقول إنها جماعة من المسلمين وليست جماعة المسلمين، وهذا تطرف لا تفلح فى ستره العبارات التقليدية التى تتحدث عن «وسطية الإخوان». إن أسلوب التربية داخل الجماعة يعزز فى عقل الشباب من رسوخ معادلة: نحن

الإسلام والإسلام نحن. وكان الغلو المتزايد فى هذا المحور دافعا لهذا التيار التجديدى لسؤال قيادات الجماعة وفقهائها: هل أصبح التنظيم مقدما على الإسلام أو بديلا للانتماء له؟ وجاءت الإجابة لتؤكد أن الخروج على التنظيم هو لون من ألوان الشرك بالله، مما يؤشر إلى خطورة القضية وأثرها السيئ على فرص نجاح الجماعة فى العمل الدعوى والسياسى معا.

والمحور الثانى تمثل فى انعدام قنوات الحوار الجاد داخل الجماعة، مما دفع تيار التجديد للاعتراض على انعدام الديمقراطية فى الجماعة ورفضهم لهذا الأسلوب، وكذلك رفضهم للحديث المتكرر عن الحفاظ على الثوابت وأن الاختلاف إنما يكون فى المتغيرات لأنه يحيل الجماعة نفسها إلى أمر ثابت فى حد ذاته بينما هى من المتغيرات.

والمحور الثالث يتعلق بوضعية العلاقة مع السلطة والحكومات حيث يرى أصحاب التيار التجديدى أن التاريخ شاهد على اضطراب كبير فى هذه العلاقة وعدم وضوح رؤية أو نهج، فضلا عن رفضهم لمنطق الجماعة فى «الابتلاء» وتبرير الصمود دون مراجعة الواقع وقبول التطور بدلا من ذلك.

ويأخذ هذا التيار على الجيل القديم أن كثيرا من معارك الجماعة لم يكن لها داع أو مبرر أو تستحق هذا الابتلاء، ويعتبرون أن حروب الجماعة انتهت دون طائل سوى تشويه موقفها وحصد المزيد من الكراهية من الآخرين مثلما حدث فى الموقف من تجربة حزب الوسط. وفى مراجعات التيار التجديدى ملفات أخرى عديدة تتعلق بآلية اختيار القيادة ومشروعية البيعة ومصداقيتها وكذلك ما يمكن تسميته «ظاهرة الفساد المالى والإدارى والأخلاقى عند بعض المقربين من القيادات الوسيطة»(٢١).

ويعد عبد المنعم أبو الفتوح وهو من جيل الوسط وعضو بمكتب الإرشاد (وليس من مجموعة حزب الوسط) واحدا من أبرز هذا التيار التجديدى فى الإخوان، ويلاحظ على طرحه أنه يتبنى نفس مقولات حزب الوسط فى المرجعية الحضارية والتحول الديمقراطى والسلمى فى بناء الدولة، لكنه من أنصار التوظيف السياسى للدين الإسلامى بما يجعله متلائما مع الأطر الديمقراطية والحفاظ على الجانبين الدعوى والسياسى معا فى توجهات الجماعة الأم وليس بفصل المجالين، فضلا عن حرصه على استمرار الجماعة دون انقسام، فهو يؤكد أن المواطنة قائمة على أساس الانتماء للأرض ولا تمييز فيها بسبب الدين، ويرفض

قيام دولة دينية ويطالب بدولة مدنية مرجعيتها الإسلام، ويؤمن بتداول السلطة وحكم الأغلبية عبر الانتخابات مع احترامها لحقوق وآراء الأقلية، ويعتبر الجماعة الأم فصيلا سياسيا مسلما يسعى للإصلاح بأفكاره التى يعتقد أنه استخرجها من الإسلام وليس فصيلا يحتكر الإسلام، ويؤكد ضرورة احترام الرأى الآخر(٢٢).

وطرح رؤية جديدة لتطوير الخطاب الإسلامى معتبرا أن الخطاب الإسلامى ليس خطابا مقدسا لكنه اجتهاد بشرى، وأن أى خطاب إصلاحى يجب أن يتأمل نفسه من فترة إلى أخرى ويعيد النظر فى الملامح والخطوط العامة لحركته، وأن يتحاور فى شأنها حتى يمكنه تطوير نفسه. وأكد أن «الخطاب الإسلامى الحديث» لا يرفض الغرب ولا يصوره كمصدر لكل الشرور وإنما يقوم على رفض الاستكبار والهيمنة والمركزية التى يضفيها الخطاب الغربى على نفسه بحكم القوة العسكرية والتكنولوجية التى يراد بها فرض رؤيته باعتبارها رؤية لكل البشر فى كل زمان ومكان. وطالب بدور أكثر قوة للمجتمع الأهلى والمدنى لكى تخرج «الجماهير» من الهامشية وتصبح كيانات تزيد من قوة المجتمع والإيمان الكامل بالحرية والديمقراطية كضرورة حتمية لعلاج المجتمع وسلامته، معتبرا أن النظام الديمقراطى من برلمان وأحزاب أكثر الصيغ فاعلية لصون الحرية ومنع الاستئثار بالسلطة(٢٣).

ولعل آراء أبو الفتوح الاجتهادية هى التى جعلت البعض يصف برنامجه بالانفتاح العقلانى الموضوعى، وأنه مختلف عن التيار التقليدى للإخوان المسلمين خاصة حديثه عن بشرية الخطاب الدينى الإسلامى الإصلاحى ومن ثم إمكان تطويره بشكل مستمر، وكذلك تأكيداته المواطنة والديمقراطية والانتخابات الحرة النزيهة. إلا أن اجتهاداته تظل فى حقيقة الأمر تعبيرا عن فصيل محدد داخل الجماعة الأم، بل إن البعض يتصور أحيانا أنها رؤية شخصية منه على الرغم من أنه يؤكد مرارا بأنها تمثل التيار الغالب فى الجماعة.

وبالنظر إلى أنها لم تصدر مثلا من المرشد أو عبر كتابات موثقة عن الجماعة الأم مثلما فعل القادة التاريخيون فى الجماعة الإسلامية، فإن الشكوك تظل قائمة فى قوة خروج الجماعة الأم عن فكرها القديم. والأرجح أن أفكاره - ضمن التيار التجديدى - تظل تمثل مرحلة انتقال فكرى غير ناضجة تماما على مستوى الجماعة ككل خاصة فى ظل استمرار هيمنة الحرس القديم على مقاليدها تنظيميا وسياسيا. لكن

البعض الآخر من المراقبين لنشاط الجماعة لاحظوا أنه خلال عامى ٢٠٠٢ و٢٠٠٣ أكدوا أن هناك تغييرات كثيرة دخلت على الجماعة فى نظرتها للعمل السياسى والدعوى، حيث باتت أكثر تصميما على عدم الانجرار إلى أية مواجهات داخلية أو خارجية، وباتت استراتيجيات عملها أقرب إلى التحول باتجاه الاندماج فى الحركة السياسية منها إلى العمل الدعوى، كما باتت استراتيجيتها أكثر تحديدا فى التغيير التدريجى للمجتمع لا للسلطة السياسية، وفى الوضع الخارجى باتت أكثر حرصا على التمايز عن الحركات الأخرى باتجاه عدم الظهور أمام الغرب بالحركة المتشددة، واستشهدوا على ذلك بواقعة إصرارهم على فصم علاقتهم بحزب العمل لتجنب الصدام مع السلطة، ومشاركة الإخوان فى مهرجان سياسى فى استاد القاهرة للتعبير عن رفض الحرب ضد العراق، وذلك بالتنسيق مع لجنة التحالف الوطنى برئاسة د. حمدى السيد نقيب الأطباء (حزب وطنى)، وقبولهم الحوار مع وفد أوروبى لتجنبهم الصدام مع الولايات المتحدة(٢٤).

# المبحث الثانى

# التدين «التطهرى» هو الحل

قد يكون من تحصيل الحاصل الحديث عن التدين بين المسلمين فى مصر على أنه ظاهرة جديدة أو طارئة على المجتمع، فالمعروف تاريخيا وعبر حضارة الشعب المصرى الممتدة عبر الزمن وعلى مدى تقلب الحضارات والديانات عليه أنه شعب متدين، أى شديد التعلق بالحقيقة الإلهية والتوحيد والعمل بالرسالات السماوية، يصدق ذلك على المصرى البسيط الذى لا يمتلك دراية كافية بالدين أو الذى يمتلكها، ومن ثم فإنه لا يعد اكتشافا الآن أنه شعب متدين وأن ثقافته مستمدة من الإسلام (الحضارة والعقيدة) حتى نعتبر مثلا أن زيادة أعداد الشباب المصلين وارتيادهم المساجد وتلاوتهم للقرآن فى شهر رمضان من الجنسين دليلا على التدين.

إلا أنه وعلى الرغم من صحة هذه الملاحظة العامة، فإننا لا نستطيع إنكار عدد من الشواهد التى تؤكد تصعيد التوجه إلى التدين بين المسلمين فى مصر، فقد يكون سمة عامة ولا تحتاج إلى نقاش، ولكن عندما يتحول التدين إلى ظاهرة وينعكس فى الخطاب الثقافى والفكرى وفى السلوك على نطاق واسع ومؤثر، فإنه يستحق وقفة جادة للتأمل واستنتاج مدلولاته والتعرف على أبعاده وأسبابه وتأثير نتائجه على التحولات التى اعترت الإسلام السياسى فى مصر، وذلك منذ بدايات التسعينيات بشكل واضح ومؤثر.

بداية لابد أن نعترف بوجود خلط فى المفهوم يتعين إجلاؤه لضرورات الإمساك بعناصر هذه الظاهرة وتحليلها. فقد ارتبط من ناحية بمفهوم الصحوة الدينية الإسلامية تحديدا، اتصالا بصعود تيار الجماعات الدينية فى مصر فاكتسب بذلك دلالة سياسية لا تميزه عن الأهداف والمضامين السياسية لهذه الجماعات. ومن ناحية ثانية تناوله البعض تحت مسمى «التدين العام» ليشمل التوجه الحركى أو السياسى للتعبير

عن الانتماء الدينى، وليشمل التوجه العبادى والتوجه الثقافى والتوجه العلمى والتوجه السلوكى المتصل بالمظهر أو بالجوهر أو بهما معا فى الصحوة الدينية المعاصرة(٢٥). ومن ناحية ثالثة يتوه المعنى الدقيق للمفهوم وسط سيل من التعبيرات مثل التدين الأخلاقى، والتدين الإيمانى، والتدين العقيدى، والتدين العبادى مما يشوه الظاهرة، سواء باجتزائها فى جوانب بعينها أو التعميم والخلط مع الكثير من المفاهيم المتداولة عند تناول الظاهرة الإسلامية عموما.

ولكن المتعارف عليه بين الثقات من المشتغلين بالفكر الإسلامى أنه يعنى التعلق روحيا بالله والعمل بأوامره وتطبيق مقولة «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» على المستوى الشخصى للفرد المسلم. إنه كما يقول فهمى هويدى: «الظاهرة المعبرة عن تزايد إقبال المتدينين المسلمين على الله منذ أواسط السبعينيات بنيات خالصة وقلوب مفتوحة وحرص بالغ على طاعة الله والامتثال لأوامره ونواهيه»(٢٦). أو كما يقول محمد سليم العوا: «الاستمساك الحقيقى بأوامر الله والاجتناب الورع لنواهيه والتقوى الصادقة له سبحانه وتعالى»(٢٧).

وإذا كنا قد حصرنا المفهوم فى هذا المعنى المحدد، فإن علينا التدليل على ما يعتبر شواهد ذات مغزى تؤكد تزايد الإقبال على التدين.

ففى تقرير نشرته «ميدل إيست أون لاين» على الانترنت أعده إيهاب سلطان فى القاهرة عن ظاهرة التدين، قال: إنه بات من الطبيعى أن تكتظ المساجد بالمصلين، خاصة من الشباب لأداء الصلاة والاستماع إلى الخطب الدينية والتأثر بالوعاظ وقراءة القرآن وغيرها من الشعائر الإسلامية، بينما خرجت النساء بكثرة على غير عادة لمتابعة الدروس الدينية فى المساجد والتفقه فى الدين وعرض مشكلاتهن النسوية والعائلية على الأئمة لمعرفة رأى الدين فيها. كما أصبحت تجارة الملابس الدينية الخاصة بالنساء والحجاب والنقاب أكثر رواجا من مثيلاتها المتحررة التى تناسب إلى حد كبير الأسر المصرية بجميع شرائحها وثقافتها، بينما اتجهت شركات الكاسيت والاسطوانات إلى طبع الشرائط الدينية واسطونات «السى دى» التى تحتوى على تفسير القرآن وتلاوته كاملا مما جعله من المتبادلات بين الشباب، كما أصبح من المتعارف عليه توزيع أشرطة الكاسيت الدينية مجانا داخل المساجد وأيضا الكتب الدينية بأسعار فى متناول الجميع لحث الشباب على قراءة القرآن وتدارسه، بل طرحت بعض محال بيع الكاسيت خدمة تأجير الأشرطة بأسعار زهيدة للغاية حتى يصل التفسير لجميع الفئات خاصة كبار السن وأغلبهم أميون.

وتحدث تقرير آخر أعده حمدى الحسينى لنفس الموقع عن ازدياد التدين وسط قطاع كبير من المراهقين والشباب، وأصبح من المعتاد منذ اليوم الأول لشهر رمضان المبارك مشاهدة مصريين يحرصون على قراءة القرآن الكريم فى وسائل المواصلات العامة، فضلا عن انتشار ذلك فى أروقة المساجد. ويقول معد التقرير: إنه أجرى لقاءات مع بعض هؤلاء المراهقين والشباب فى مترو الأنفاق المتجه إلى جامعة القاهرة كانوا يتلون القرآن الكريم بصوت مسموع دون شعور بالقلق من تلاوته فى الأماكن العامة بصوت عال إلا أنه اكتشف استحسان المحيطين به، وأنه يحقق بذلك فائدة، سواء فى الجامعة أو المنزل أو حتى المواصلات العامة لمن لم تتح لهم الفرصة لقراءة القرآن.

وقال آخر: «الإنسان المؤمن المستمسك بعقيدته والمحافظ على دينه لا ينتظر رمضان أو أشهرا معينة لكى يثبت فيها التزامه، ولكن الأصل أن يكون المسلم ملتزما فى كل أيام العام وربما يضاعف التزامه فى رمضان، وأما غير الملتزم فلا يهمه رمضان أو غيره».

ويمضى التقرير ناقلا صورة لفتاة متدينة جلست على أحد المقاعد المواجهة لمجمع المصالح الحكومية فى ميدان التحرير بقلب القاهرة وأخرجت من حقيبتها مصحفا وأخذت تقرأ غير عابئة بما يدور حولها من زحام وضوضاء، وكانت الفتاة فى انتظار بعض زميلاتها للقيام بزيارة لأحد ملاجئ الأيتام لتقديم بعض الهدايا للأطفال فيه لأنها وزميلاتها اعتدن ذلك منذ عدة سنوات.

وسأل موقع «إسلام أون لاين» أحد الشباب عن الفتاة التى يمكن أن يختارها شريكة لحياته فقال: إنه سيختار الفتاة المتدينة «بسبب عقيدتها الإيمانية وأسلوب حياتها المتزن وزيادة فرصتها فى تربية الأولاد على الحياة الإسلامية الصحيحة على عكس مثيلاتها التى يهتمن بالمظاهر الخادعة وأسلوب الحياة الزائف».

على أن من أبرز نتائج ظاهرة التدين التى اجتاحت الأحياء المصرية غنيها وفقيرها هو ظهور جيل جديد من الدعاة غير التقليديين أصبح مستأثرا بأفئدة وعقول الشباب من الجنسين ومن مختلف الشرائح الاجتماعية أمثال عمرو خالد ومحمد هداية ومحمد جبريل الذين تزايدت شعبيتهم فى مجال الدعوة الإسلامية وأصبحوا نجوما على شاشات التليفزيون والفضائيات أو الإنترنت والصحف والمجلات، فضلا عن كونهم من نجوم أشرطة الكاسيت الدينية، وكل جهدهم منصب على تحبيب الشباب فى عقيدتهم الإسلامية وتبسيطها لهم. ومن السهل على

المرء أن يلحظ حجم الإقبال من المريدين أو المشاهدين حول برامج هؤلاء الدعاة الجدد، وكذلك وجود قطاع عريض من الشباب المريدين لهؤلاء من بين أبناء الطبقات الغنية والمتوسطة خاصة من الفتيات والسيدات.

مؤشر آخر لا يقل أهمية ومغزى فى تشخيص ظاهرة التدين وانتشارها على نطاق واسع هو ذلك الإقبال المتزايد على الكتب الدينية خاصة من الشباب. ونلجأ هنا إلى إحصائية صادرة عن أعلى هيئة مسئولة عن الثقافة فى مصر فيما يتعلق بالنشر والتأليف وهى الهيئة العامة للكتاب. فعلى موقع مكتبة الأسرة التى تعد من أبرز معالم النهضة الثقافية فى مصر، جاء أن الأعمال الدينية تأتى فى المرتبة الأولى من حيث الأفضلية لدى جمهور القراء حيث أوردها ٥٠,٥٪ من المستجيبين لاستطلاع رأى أجراه الموقع على ١٧٠٠ فرد. ويؤكد الموقع نفسه أن هذه النتيجة تأتى نتاجا لسمة التدين المستقرة فى نفوس أبناء الشعب المصرى التى تدفع بهم إلى تلمس المعلومة الدينية الصحيحة والموثوق فى مصدرها، بينما جاءت الأعمال الأدبية فى المرتبة التالية بنسبة ٤٩,٥٪، تلتها الأعمال الفكرية ٤٨,١٪، وحظيت كتب التراث بنسبة ٤٣,٧٪، تلتها الكتب العلمية ٤١,٤٪، وبالنسبة نفسها تقريبا لكتب روائع الأدب العربى ٤١,١٪. أما سلسلة كتب روائع الأدب العالمى للناشئين فقد حظيت بتفضيل ٣٧,٦٪.

وكنا قد ذكرنا فى موضع سابق ما أشار إليه تقرير التنمية الإنسانية العربى لعام ٢٠٠٣ بأن الكتب الدينية تمثل ١٧٪ من عدد الكتب الصادرة فى الدول العربية فى السنوات الخمس الأولى من الثمانينيات، بينما عدد الكتب الأدبية والفنية الصادر عام ١٩٩٦ يمثل ٨٪ فقط من الإنتاج العالمى آنذاك، مما يعنى أن النزعة إلى الإقبال على الكتب الدينية تشمل المنطقة العربية كلها، مما يعكس صعود وشمولية التوجه إلى التدين كظاهرة عامة فى تلك المنطقة.

وانتقلت الظاهرة إلى المدارس التعليمية خاصة فى المراحل الأولى التأسيسية، حيث نجحت المدارس الإسلامية فى جذب عدد كبير من التلاميذ، وفقا لما جاء فى تقرير «ميدل إيست أون لاين» الذى أعده إيهاب سلطان وسبقت الإشارة إليه.

ويبرر التقرير هذا النجاح بسبب تعليم اللغات الأجنبية بجانب أسلوب التربية الإسلامية والقرآن الكريم كمادة أساسية فى تلك المدارس. وقد دفع ذلك الأزهر إلى تعليم اللغة الإنجليزية منذ السنوات الأولى للتعليم فى معاهده وذلك بجانب التعليم الإسلامى. وينقل التقرير عن عبد

العظيم المطعنى أستاذ الشريعة الإسلامية بجامعة الأزهر قوله:

«إن الإسلام جاء بمنظومة كاملة بالقيم الرفيعة والأخلاق النبيلة، وربط بين السلوك والأخلاق وجعل أحسن الناس أحسنهم خلقا.. وفى ظل الظروف الحالية أصبح من الطبيعى أن تتجه الأسرة إلى تعاليم الإسلام، ومن ثم يجب تربية الشباب وهم صغار على الأخلاق الإسلامية الحسنة والسلوكيات الفاضلة، وإذا تم ذلك منذ الصغر أصبحت هذه الأخلاق الحميدة عادة لهم».

وتعد قضية ارتداء المرأة المسلمة للحجاب من القضايا الكاشفة فى فهم ظاهرة التدين، لأنها تعكس موقفا من الطاعة لله لذاته من ناحية، وتطبيقا لما أمر به فى شأن المظهر الذى يجب أن تكون عليه المرأة المسلمة من ناحية أخرى، وتجسيدا لسلوك أخلاقى محدد يكشف عن تمييز بين الحلال والحرام من ناحية ثالثة، وصورة للهوية التى تميز المسلمة عن غيرها. وكما سبق القول إن ارتداء الحجاب أصبح ظاهرة عامة بين الفتيات والسيدات العاملات وغير العاملات ومن جميع المستويات الاجتماعية، وأصبح أبرز علامات التدين فى هذا الزمان على مستوى المرأة المسلمة.

وحول ظاهرة الحجاب وبحثا عما تمثله فى أذهان المحجبات من دلائل على التدين قمنا باستطلاع رأى ١٠ من الفتيات المحجبات تم اختيارهن من كلية الآداب إحدى كليات جامعة القاهرة التى كانت حتى أوائل التسعينيات من الكليات المشهود فيها بتبرج الطالبات، بل تفسخهن الأخلاقى أيضا، ومن قسم متفتح بحكم تخصصه على أمهات الأدب الغربى هو قسم اللغة الإنجليزية، وليس فى كلية أو قسم من تخصصه العلوم الدينية الإسلامية، أو حتى الأقسام القريبة من التراث الإسلامى والعربى بوجه عام.

وقد تم توجيه ٥ أسئلة موحدة إليهن واحدة تلو الأخرى تضمنت:

١ ـ ما هى الأسباب المختلفة التى دفعت الفتاة منهن لارتداء الحجاب؟ وما إذا كان ذلك قد تم باقتناع شخصى منها أم بتأثير من الأسرة أو الأصدقاء أو جماعة دينية بعينها؟

٢ ـ رأيها فيمن لا يرتدين الحجاب؟ وهل يعد ذلك تقصيرا من الناحية الدينية يمكن وصفه بالمعصية، أم هو نوع من الكبائر؟

٣ ـ هل هى معنية بتشجيع أخريات على ارتداء الحجاب أم أنها تعتبر ارتداءه مسألة شخصية لا تتدخل فيها؟

٤ ـ هل تتوقع ازدياد ارتداء الحجاب مستقبلا أم أنه سيتراجع؟

٥ ـ ما هى الوسائل التى تثقف نفسها بها دينيا كقراءة كتب دينية معينة أو الاستماع إلى دروس داعية بعينه.. إلخ. (تم الاستطلاع فى نوفمبر ٢٠٠٣).

فى الإجابات اتفقت جميعهن على أن ارتداء الحجاب فرض من فروض الله على المرأة المسلمة يجب العمل به ولا مراوغة أو تحايل أو أعذار فى التخلص من ارتدائه، واستشهدن فى ذلك بالآية التى وردت فى القرآن الكريم: «وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن، ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها، وليضربن بخمرهن على جيوبهن، ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن... إلخ الآية» (سورة النور: الآية ٣١).

وبالعودة إلى فقه السنة للشيخ السيد سابق فى باب التبرج وتحديد الزى الإسلامى للمرأة، فإنه يعتبر ارتداء الحجاب حدا من حدود الله يجب العمل به، أى هو فرض لا يقبل المناقشة أو الحوار. ويقول: «إن أعز ما تملكه المرأة الشرف، والحياء، والعفاف، والمحافظة على هذه الفضائل محافظة على إنسانية المرأة فى أسمى صورها، وليس من مصلحة المرأة ولا من مصلحة المجتمع أن تتخلى المرأة عن الصيانة والاحتشام، لاسيما أن الغريزة الجنسية هى أعنف الغرائز على الإطلاق، والتبذل مثير لهذه الغريزة ومطلق لها من عقالها. ووضع الحدود والقيود والسدود أمامها مما يخفف من حدتها ويطفئ من جذوتها ويهذبها تهذيبا جديرا بالإنسان وكرامته، ومن أجل هذا عنى الإسلام عناية خاصة بملابس المرأة وتناول القرآن ملابس المرأة مفصلا لحدودها، على غير عادة فى المسائل الإجرائية بالتفصيل، فهو يقول: «يا أيها النبى قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين». (الأحزاب: الآية ٥٩)». ويمضى قائلا: إن توجيه الخطاب إلى نساء النبى وبناته ونساء المؤمنين دليل على أن جميع النساء مطالبات بتنفيذ هذا الأمر دون استثناء واحدة منهن مهما بلغت من الطهر، ولو كانت طهارة بنات النبى عليه الصلاة والسلام وطهارة نسائه(٢٨). بل إن القرآن الكريم يوجه حديثه للرجال من المسلمين مطالبا لهم بأن يحفظوا عفة نسائهم، وقد وردت الآية التى فى هذا الشأن سابقة مباشرة للآية التى تحدد ما على المسلمات ارتداؤه من زى (الذى أخذ شكل الحجاب)، وهى الآية ٣١ السابق الإشارة إليها من سورة النور. ففى الآية ٣٠ من السورة نفسها يقول القرآن الكريم: «قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إن الله خبير بما يصنعون».

وربما لا يتفق دعاة تاريخية النص القرآنى والمطالبين بأخذ أسباب

النزول فى الاعتبار مع المقصود من هذه النصوص القرآنية فيما يتعلق بالحجاب، استنادا إلى ما يراه البعض منهم بأن الله خاطب الرسول بشأن زى نسائه وبناته والمؤمنين وحدده فى صورة (الحجاب)، وذلك لأنهن كن يخرجن إلى الملأ فيراهن بقية المسلمين، وحتى يكن متميزات عن غيرهن بحكم مكانتهن الدينية فقد كان من الواجب ألا يخرجن متبرجات، كما قد يحتج البعض الآخر بأن الغاية فى النهاية هى تقدير المرأة المسلمة وعدم المساس بأخص خصوصياتها وهو جسدها، وبالإمكان الحفاظ على ذلك من جانب أى مسلم دون شرط أن تكون المرأة المسلمة محجبة، وذلك إذا ما حصن الفرد المسلم نفسه ذاتيا بقواعد أخلاقية محددة تمنع انتهاك حرمة المرأة جسديا عندما تكون سافرة.

إلا أن كل هذه الحجج لا تقف على أرض صلبة فيما يتعلق بشدة الالتزام بما جاء فى القرآن والسنّة والغوص فى هذه القضية، فضلا عن أن المسألة يمكن اعتبارها حقا إنسانيا خالصا يفرض أن يحترمه الجميع (يدخل فى نطاق الحرية الشخصية).

نعود إلى إجابات الفتيات لمزيد من تفسير الظاهرة، فقد أكدت جميعهن أنهن ارتدين الحجاب عن اقتناع شخصى بذلك دون تأثير مباشر من أى طرف أو جهة وذلك باعتباره فرضا مثل الصلاة والصوم أو سائر العبادات التى دونها لا يكون المسلم صحيح الإيمان، ولم يفكرن فى مناقشته عقليا مادام هو أمرا دينيا، حيث إن طاعة الله واجبة فيما يأمر به. وقالت إحداهن: «إن الإسلام دين يسلم فيه المسلم إلى الله فى كل أوامره ونواهيه، فنحن لا نحاول معرفة السر وراء ارتداء الحجاب وإنما هى طاعة للخالق وامتثال لما أمر به».

إلا أنهن اتفقن أيضا على أن ارتداء الحجاب وقاية لهن من الناحية الأخلاقية (يمنع عنهن «المعاكسات» ونظرة الرجال المفعمة بالرغبة الجنسية)، أى هو حماية لهن مما يرونه انحلالا أخلاقيا فى المجتمع. ومن أقوالهن فى هذه الجانب الأخلاقى: «لا يمكن لأى رجل سليم نفسيا أن ينكر أنه تتم إثارة شهوته حينما يرى امرأة «عارية» كما فى مجتمعنا الآن، وكنتيجة لهذه الفتنة الظاهرة والإثارة التى تثيرها أى فتاة من هؤلاء فى نفوس الشباب مع عدم توافر الإمكانات المادية اللازمة للزواج، تنتشر حوادث الزنا أو الزواج العرفى والاغتصاب. ليس من حق أى رجل أن يرى الفتاة إلا زوجها ومحارمها لأنه دائما ما تكون هناك إثارة عقلية للإنسان فى الشىء المكنون، وقد تأكد أن الرجل الذى يغض بصره ويتزوج امرأة ترتدى الحجاب يكون فى سعادة وقناعة عكس هؤلاء الذين يطلقون

بصـرهم، فـإنهم دائمـا مـا يبـغضـون كل شىء جـميل تحـاول أن تفـعله زوجاتهم. إن ارتداء الفتاة أو المرأة للحجاب يجبر معظم الرجال على غض أبصارهم عن المحجبة حجابا صحيحا». وأضافت إحداهن إعتبارا آخر هو أن الحجاب يحقق الاحساس بالسمو الشخصى «إنه يرفع وينقى ويعلو بصاحبته».

ولكن هناك عددا قليلامنهن أضاف إلى السببين السابقين: طاعة الله، والتحصن ضد الانحلال الأخلاقى، أسبابا أخرى تتعلق بالنشأة نفسها، إما لأنهن نشأن فى أسرة نساؤها جميعهن متحجبات وكذلك معظم معارف الأسرة، أو بتأثير من الأصدقاء، ولأسباب شخصية أخرى مثل وفاة الوالدة، أو لأنها اختارت بإرادتها منذ الصغر أن تكون متدينة فكان الحجاب عندما أصبحت فتاة أمرا طبيعيا بالنسبة لها فى ارتدائه.

وعلى الرغم من اهتمامهن الشديد بارتداء الحجاب واتفاقهن على ضرورة أن ترتدى الأخريات الحجاب مثلهن (ممن لم يقبلن عليه)، فإنهن أجمعن على رفضهن الضغط على هؤلاء الأخريات لارتداء الحجاب، فقط يقدمن لهن النصيحة بذلك وتحديدا مع من يجدن فيهن استعدادا للنقاش فى الموضوع، بينما لا يتحدثن عنه مع من يرفض الحجاب رفضا تاما، وفسرن عدم ارتداء الحجاب من الأخريات بأنه إما راجع عن جهل به منهن، بل وبالدين عموما، ومن هن فى هذه الحالة تعد مخالفة الحجاب من جانبهن تقصيرا ليس إلا من الممكن أن يزول إذا تعلمن حقيقة الدين، وإما أنهن يعلمن أنه فريضة ويخالفنه، وفى هذه الحالة يعد كبيرة من الكبائر. بينما اعتبرت إحداهن الأمر بمثابة معصية وليس كبيرة من الكبائر. وبوجه عام فإنهن يتفقن على ضرورة أن يتم ارتداء الحجاب عن اقتناع شخصى كامل وليس بأى ضغط من الضغوط.

ومن جهة أخرى ساد الاتفاق بينهن على أن ظاهرة ارتداء الحجاب ستتزايد مستقبلا وكلهن أمل فى أن يتحقق هذا، وأرجعن هذا التوقع إلى ما يعتبرونه ازديادا فى الوعى الدينى. قالت إحداهن: «أتوقع بإذن الله زيادة نسبة من يرتدين الحجاب لأننى ألاحظ زيادة الوعى الدينى إلى حد ما فى الآونة الأخيرة على أيدى علماء أفاضل يعلمون جيدا كيف يصلون إلى الروح والوجدان بسهولة وبإقناع مثل عمرو خالد».

وقالت أخرى: «أنا متأكدة من أن الله سيعز الإسلام بالشباب العاقل المحدد الهدف، وأنه سيهدى المسلمات إلى الحجاب، فقد وعدنا الله نحن المسلمين بالنصر، ولا يأتى النصر مع المعصية، وعليه فإن هناك وقتا آتيا قريبا بإذن الله تزداد فيه نسبة الحجاب إلى ما يقرب من مائة فى المائة،

فإذا أراد الله النصر لهذه الأمة قريبا فسيزداد عدد المحجبات بشكل ضخم».

وقالت ثالثة: «الحجاب والدين ليس موضة أو نوعا من أنواع الثقافات التى ستنتهى بعد مرور الوقت، بل على العكس من ذلك كلما مر الزمن يوجد المتدينون وغير المتدينين، فلا علاقة لوجود الحجاب بالزمن».

وقالت رابعة: «نعم أتوقع ازدياد ارتداء الحجاب فى هذا الزمن، لأن عدد المهتدين والمقبلين على الله والذين يعيشون فى هذه الدنيا وهدفهم الأول طاعة الله وتحويل العادات إلى عبادات فى تزايد مستمر، والوعى الدينى أيضا فى تقدم مستمر». وقالت خامسة : «نعم بالتأكيد .. والآن ازداد عدد الفتيات المحجبات بشكل ملحوظ وسوف يتضاعف مستقبلا ..».

إلا أن هناك اثنتين منهن كان لكل منهما تقدير مختلف، واحدة قالت إنها تتوقع ازدياد ارتداء الحجاب فعلا لكنه سيتحول إلى موضة اجتماعية، فقد أصبحت له أشكال كثيرة تدخل فى نطاق الزينة النسائية، كما أنه من الناحية الاقتصادية أصبح مريحا للبعض بعد أن ارتفعت تكلفة المعيشة وأصبح الذهاب إلى «الكوافير» مكلفا ماليا، فضلا عن أن بعض المجتمعات الشعبية ترى فى الحجاب جانبا من التقاليد الاجتماعية حيث اعتادت نساؤها وبناتها على الخروج من المنزل إلى الحياة العامة وقد ارتدين غطاء للرأس، أى أن المسألة بالنسبة لهن فى هذه الحالة ليست لاعتبارات دينية فربما لا يلتزمن بأبسط العبادات وإنما لاعتبارات المظهر الاجتماعى التقليدى (الحشمة).

والثانية وافقت على توقع ازدياد ارتداء الحجاب لكنه سيتخذ مسلكين فى المستقبل أحدهما تعبر عنه المتدينات الملتزمات، والآخر يتخذه البعض من الفتيات والنساء طريقا لاستكمال الرونق والزينة (الشياكة)، خاصة أنه يضفى قدرا من الجمال علّى الملبس دون تكلفة اقتصادية كبيرة لصاحبته (يعفيها على الأقل من تكلفة الذهاب إلى «الكوافير»).

وأما بخصوص المؤثرت الثقافية فيمن يرتدين الحجاب فالوسائل متعددة، وقد اشتركن تقريبا فى الاتفاق عليها وعلى أصحابها تحديدا. أولها الاستماع إلى الدروس التى تلقى فى التليفزيون والفضائيات أو المساجد من كل من: عمرو خالد، وخالد الجندى، ومحمد هداية، وراغب السرجانى، وعمر عبدالكافى، ومحمد حسين يعقوب، ووجدى غنيم، وصفوت حجازى، وطارق سويدان، ومتولى الشعراوى (تصدر دروس هؤلاء فى أشرطة كاسيت أيضا)، وثانيها كتب فقه السنّة (السيد سابق)، فتاوى

المرأة المسلمة، الرحيق المختوم، كتب الشيخ الغزالى، ويوسف القرضاوى، وابن القيم الجوزية، وابن تيمية، وابن العثيمين، وابن باز.

فى ضوء هذه الشهادات يصعب فى الحقيقة تفسير ظاهرة التدين بتحليلات اجتماعية وسياسية مبسطة و معتادة، لأن القياس على ظروف هذه الظاهرة منذ أواخر التسعينيات لا يفيد، بل الأرجح أنه يبعدنا عن الإمساك بطبيعتها وأسبابها الحقيقية. إن هذا الانتشار الواسع النطاق للتدين على مستوى السلوك والميل إلى تكثيف الثقافة الدينية من الجنسين وعلى مختلف المستويات الاجتماعية غنيها وفقيرها، يفرض علينا أن نحلل الظاهرة من منطلقات مختلفة عن السابق.

فلا علاقة لهذا الانتشار بالوضع الاقتصادى، وإلا كيف نبرر توجه النساء والفتيات من الطبقات بالغة الثراء إلى التدين. صحيح أن الفجوة الاقتصادية بين الطبقات قد اتسعت، لكن مستوى المعيشة قد ارتفع بوجه عام، ومثلما هناك فتيات يلجأن إلى الحجاب كمخرج للتخلص من أعباء الملابس ووسائل الزينة المعتادة بسبب انخفاض دخول أسرهن أو دخول السيدات العاملات فى الوظائف الدنيا والمتوسطة، هناك أيضا من الوضعية نفسها فتيات وسيدات يلجأن إلى كل صور التبرج أو السفور ويستطعن أن يجدن الإمكانات التى تناسب دخولهن القليلة.

وصحيح أن هناك شبابا عاطلا بنسبة كبيرة، إلا أن استمرار مناخ الإعالة الأسرية يوفر قدرا من الطمأنينة لهؤلاء على المستقبل، ومن ثم فإن لجوء الكثيرين منهم إلى ممارسة أشكال التدين المختلفة، سواء من حيث الإقبال على العبادات أو حضور الدروس الدينية لا يعد نوعا من الهروب النفسى الناجم عن ضعف المكانة الاجتماعية التى نتجت عن التهميش الاقتصادى، بالإضافة إلى أن أبناء الطبقات الثرية يقبلون بدورهم على التدين بدرجة ملحوظة.

ولا علاقة لازدياد هذا النمط من التدين بتسييس الدين، فالراجح أن غالبية الشباب المتدين من الجنسين لا علاقة له بأى جماعات دينية سياسية، وقد اختار هذا النمط من التدين بقناعات شخصية دون تأثير من هذه الجماعات. صحيح أن نشاط هذه الجماعات خاصة المعتدل منها أو الدعوى له دور مهم فى تعظيم ثقافة التدين أيا كان مضمونها، وقبوله أو التحفظ عليه أو رفضه، لكن ربما كان هذا صحيحا فى مرحلة السبعينيات والثمانينيات عندما كان نشاط هذه الجماعات قويا، إلا أنه فى ظل انحسار هذا النشاط منذ النصف الثانى من التسعينيات، يؤكد أن ظاهرة التدين المعاصرة تعمل من تلقاء نفسها دون تأثير حقيقى من هذه

الجماعات، ثم كيف نفسر إقبال الرجال والنساء من الطبقات الثرية على التدين وقيامهم بتعويد أبنائهم على ذلك وهم لا علاقة لهم بمثل هذه الجماعات، بل إن الكثيرين من هؤلاء هم من خريجى الثقافة الغربية نفسها المتحررة.

ولعل صمت النظام السياسى على انتشار الظاهرة دليلا على اطمئنانه أنها ليست وليدة عمل تنظيمى معين، أو بالأصح لا أبعاد سياسية لها، وعلينا أن نتذكر كيف أن السلطات كانت تهاجم وتطارد جماعات الدروس الدينية التى تستشعر أنها تعبئ الأجيال الجديدة لعمل سياسى مناهض للدولة.

ولا علاقة له أيضا بنمط المعرفة، فالملاحظ أن ظاهرة التدين تزداد فى الوقت الذى تتسع فيه فرص الاطلاع على الثقافة الغربية وامتلاك لغة العصر فيما يتمثل فى وسائل التكنولوجيا الرقمية، وكذلك تطور التعليم الجامعى وما قبل الجامعى ليشمل تعميقا للعلوم الطبيعية مع تراجع الاهتمام بتدريس الدين مثلما الحال فى الستينيات وأوائل السبعينيات. وقطاع كبير من الشباب المتدين من الجنسين ممن تلقوا تعليمهم باللغة الإنجليزية ويمتلكون أجهزة الكمبيوتر ويقبلون على تخصصات العلوم الطبيعية ويسعون إلى استكمال تعليمهم العالى فى الجامعات الأجنبية، هؤلاء ثقافتهم من المفترض أن تكون تحديثية وليست دينية ميتافيزيقية، لكن ما حدث هو أنهم جمعوا بين هذا وذاك فى تحد وإصرار شديدين.

إن ارتداء الحجاب لدى الفتيات والنساء والإقبال على الصلاة وتلاوة القرآن والعمل بالسنة المحمدية لدى الشباب والرجال، أكبر من أن يكون امتدادا لتقليد اجتماعى قديم وإحياء لمظاهر فى الملبس كانت سابقة فى تاريخ الحضارة المصرية، وذلك فيما يتعلق بالحجاب لدى النساء، أو اعتباره أمرا معتادا فى حياة الشعب المصرى وذلك فيما يتعلق بصور التدين لدى الرجال، ولا يمكن حصره فى أسباب اجتماعية بعينها لدى الجنسين مرتبطة بظروف الحياة الصعبة، مثلما ذهب د. سعيد صادق فى تفسيره لأسباب الحجاب ومعاركه(٢٩)، وإنما هى تعبير عن النزعة المتصاعدة للتطهر الروحى والإيمانى والعودة إلى الشكل الاجتماعى المحافظ لاعتبارات أخلاقية محضة.

هذا النمط من التدين واستنادا إلى شهادات الفتيات اللاتى تم استطلاع آرائهن، يمكن أن نطلق عليه مسمى «التدين التطهرى» تمييزا له عن «التدين الكفاحى». فأما عن التدين التطهرى، هذا الذى هو موضع اهتمامنا الآن، فإنه يعكس حنينا إلى نموذج السلف الصالح وتحديدا سيرة

النبى محمد صلى الله عليه وسلم فيما يتعلق باستعادة نماذج الممارسة للتقرب إلى الله وتقوية الإيمان. إنه بالقطع تعبير عن طاعة الله والعمل بقاعدة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، لكن على نطاق الفرد نفسه ومن حوله، ويحصر صاحبه فى نطاق العبادة فقط دون الاهتمام بالجانب الدنيوى الذى يعد فى هذه الحالة أمرا ثانويا قياسا بالعبادة.

إنه سنّى التوجه (ولا غرابة أن كل اللاتى تم سؤالهن أجمعن على قراءة مجلدات كتاب فقه السنّة للسيد سابق الذى يعد فى نظر الكثير من المسلمين الرؤية الشرعية لما يجب أن يكون عليه سلوك المسلم جوهرا ومظهرا) وهو تدين تصالحى مع الحياة وليس انعزاليا أو صوفيا، فهؤلاء المتدينون جميعهم منخرطون فى الحياة بكل تفاعلاتها وسلبياتها وما تشهده من انحراف عن السلوك الإسلامى السنّى، ولا عجب أن يرى المرء الكثير من المحجبات يحضرن حفلات الغناء والطرب، أو يشاهدن الأفلام السينمائية ومسلسلات التليفزيون، ولا عجب أيضا أن يرى المرء الكثير من الشباب المتدين بهذا النمط منخرطا فى الانفتاح على الجنس الآخر ويرتدى كل ملابس العصر الأنيقة، ويستمع إلى الموسيقى حتى الأجنبى منها، وكلهم يتعاملون بدرجات مختلفة مع الإنترنت بكل ما فيه من إيجابيات وسلبيات. إنه نمط يريد أن يأخذ من الحياة المدنية الغربية وسائلها ويرفض قيمها وفلسفاتها.

وأما التدين الكفاحى فأمره مختلف، فهو كلى وليس جزئيا مثل التدين التطهرى، بمعنى أنه ينظر لرسالة الإسلام على أنها دين ودنيا متكاملان، وأنه يتحمل مسئولية فى تبليغ رسالة الإسلام وإقامتها واقعا معاشا بوسائل معتدلة أو عنيفة، وإذا كان التدين التطهرى تعبديا فقط، فإن الكفاحى سياسى بكل تأكيد، حيث هو منظم أو يميل إلى العمل التنظيمى وله هدف بإجراء التغيير وليس القبول بالأمر الواقع، أو محاولة تحسينه بالحسنى إن أمكن، وإن لم يتحقق هذا فلا ضرر من الوضع ولا حاجة للتدخل والتغيير كما هو الحال بالنسبة للتدين التطهرى، وبالطبع هو تصادمى لأنه يفرز المؤمنين بين المستجيبين لدعوته والمتقاعسين أو الرافضين ويتخذ منهم موقف التصادم. وإذا كان التدين التطهرى شأنا فرديا، فإن التدين الكفاحى طبيعته جمعية لأنه معنى بإقامة الجماعة المسلمة.

وهنا نأتى إلى تحديد الأسباب أو العوامل التى أدت إلى ازدياد هذا النمط من التدين، وأولها يتعلق بتجديد لغة خطاب الدعوة، فلاشك أن الدعاة الجدد الذين استأثروا باهتمام الشباب من الجنسين يمتلكون قدرة

على توصيل الوعظ الدينى إليهم بشكل سلس وبلغة مبسطة هى لغة الشباب أنفسهم، كما استطاعوا التركيز على جانب الحلال فى الإسلام وليس الحرام، وابتعدوا عن لغة الترهيب والاستغراق فى أحاديث عذاب القبر والعقاب على المعاصى وغيرها من اللغة والموضوعات المنفرة من الإسلام، وفى تعرضهم للمعاصى يأخذون الشباب بالدعوة الحسنة والترغيب فى التوبة وليس بتهديدهم، هذا فضلا عن أن معظمهم لا يرتدى اللبس التقليدى للشيوخ، وإنما الزى المعتاد للشباب، ولديهم قدرة على تجسيد الفكرة بالإحساس والانفعال البشرى المعتاد مما يقربها للشباب.

وثانيها اهتزاز القيم الاجتماعية، بمعنى أن هناك هلعا من حالة التحلل من قيم الأسرة والعادات الإيجابية التى تحافظ عليها، ومن مظاهر لما يمكن تسميته «الانحلال الأخلاقى» الذى أصاب المجتمع، ومن ثم فهو استعادة للاتجاه المحافظ اجتماعيا لدى المصريين من كل الفئات والطبقات.

وثالثها الخوف على الهوية فى ظل تصاعد العولمة حيث هناك إحساس بالإقصاء من حضارة العصر أو الوجود القومى نفسه من خلال نشر ثقافة العولمة فى جوانبها الحضارية والثقافية وليس الاقتصادية، ولعل الاتفاق على حفظ الهوية بتقوية المناعة الدينية والوطنية كان من الأسباب الرئيسية التى جعلت النظام السياسى لا يخشى من ازدياد هذا النمط من التدين بل ربما يشجعه.

ورابعها يرجع إلى الإحباط الذى شعر به قطاع كبير ممن كانوا متعاطفين مع الجماعات الدينية السياسية فى ظل انتشار العنف من جانبها، فقد أدت العزلة المجتمعية «للإسلام الحركى» إلى الاستعاضة عنه ببديل آخر هو التدين التطهرى.

إن المثالية الأخلاقية والإيمانية التى يتسم بها التدين التطهرى تقتضى للإنصاف والنظرة الموضوعية توضيح ما يمكن اعتباره سلبيات فى هذا النمط من التدين أو مخاطر يمكن أن تحدق بجهود المسلمين عموما حركات وأفرادا ومؤسسات للنهوض بالفكر الإسلامى واستعادة الحقوق أو التميز الحضارى أو بالإجمال إقامة الإسلام الصحيح اجتماعا وسياسة وثقافة وعقيدة. هذه السلبيات يمكن إجمالها فيما يلى:

**أولا:** التخوف من وقوع هذا النمط من التدين التطهرى فى هاوية ما سماه المفكر الإسلامى الشهير فهمى هويدى «التدين المنقوص» فى كتابه الذى يحمل نفس هذا العنوان، وهو التدين الذى يجزئ النظرة إلى

الإسـلام فـيـهـتـم فـريق منه بجـانب العـبـادة وكـأن الإسـلام طقـوس فـقـط للتقـرب إلى الله، مهـمـلا أن العـبـادة نفسـهـا مـوصـولة برسـالة المسلم فى الدنيا لإقامـة العدل، ذلك العدل الذى يصبح منقـوصـا إذا فصل المسلم بين الطقس العـبـادى والمعنـى الدنيـوى الذى يطرحـه الإسـلام له. فـالقـيـام بواجبات الدين فى الصلاة والصوم والزكاة والتكافل وغيرها مما يحفل به الإسلام من مبادئ وقواعد أمور مقصودة للتقرب من الله وطاعته، وفى الوقت نفسه لتربية المسلم ليقترب من القيمة العظمى التى كرمه بها الله بأن جعله خليفة له فى الأرض. وهكذا فإن إهمال العمل بما جاء فى فقه الواقع والمقاصد والاقتصار على ما يمكن اعتباره فقه التحريم والإنكار، هو تجزئة لرسالة الإسلام ووقوع فى شرك التدين المنقوص.

**ثانيا:** الوقوع فى خطأ المغالاة فى الدين، حيث يصبح الاهتمام بالالتزام بما جاء فى شرع الإسلام من حيث المظهر والعبادة هدفا فى حد ذاته، ويصبح التزيد فى ذلك والمغالاة مقياسا على صدق إيمان المسلم. وكما يقول د. محمد سليم العوا فإن أحدا لا يختلف على أهمية أن يكون للمتدين مظهر وسمت يختلفان عن مظهر غير المتدين وسمته، لكن الغلو فى اتخاذ المظاهر المنسوبة إلى الدين غلو يخرج بصاحبه عن المقبول والمألوف بين المتدينين أنفسهم فضلا عن غيرهم.

ومن جهة أخرى فإن المغالين فى إلزام الناس بما يراه بعض الدعاة أو بعض المتدينين واجبا فى مسائل الزى والمظهر العام للرجل والمرأة، إنما يشغلون الناس بها عما هو أهم منها وأكثر جدوى على جماعة المتدينين، بل وعلى أنفسهم، وهم يحكمون على الآخرين بمدى التزامهم بما يرونه هم لازما من هذه المظاهر ويخطئون فى أحيان كثيرة حين يجعلون أساس الموالاة أو المعاداة ما يتخذه من يوالون أو يعادون من مظاهر فى الزى واللباس. والغلو فى هذه الأمور يحدث نفرة وتخوفا عند العامة الذين هم الوعاء الطبيعى للدعوة. ويؤكد أننا نفقد الكثير من الجهد والطاقة والوقت فى أمور لو لم تناقش أصلا ما قدمت ولا أخرت، ولو اتفق هذا الجهد فى النافع المفيد لكان عائده أكبر.

وتدليلا على هذا الغلو - كمثال وليس الحصر - يستطيع المرء أن يشاهد كثيرا ملصقات على جدران مداخل المنازل وفى أحياء كبيرة من المدن، تقول: «الحجاب فريضة مثل الصلاة» مع أن الجميع يعلم أن الصلاة أصل من أصول الإسلام وأنها أثقل ميزانا ووجوبا من الحجاب حتى ولو كان كلاهما مطلوبا.

واتصالا بهذا الغلو فى أمور لا تقدم ولا تؤخر، ما جدوى ما نتابعه

كثيرا عبر الفضائيات من حوارات وتساؤلات فى مسائل ربما تدخل فيما يمكن تسميته «التنطع» فى الدين، هو نتيجة طبيعية حقا لهذا الاستغراق المبالغ فيه فى شكليات وطقوس العبادة.. فهل يفيد الدين أو يضره أن تسأل سيدة مثلا عن كيفية التصرف فى موقف وجدت نفسها فيه واستعصى عليها الأمر لكى تتعامل معه التعامل الصحيح أو الشرعى من وجهة نظرها كأن تطلب رأيا فقهيا فى مشكلة واجهتها وهى أنها تمر بمرحلة «الحيض» لكنها معتادة على تحفيظ ابنها الصغير القرآن الكريم، فماذا تفعل فى هذه الحالة؟ هل يعد تقصيرا منها أن تتوقف عن ذلك لحين انتهاء فترة «الحيض»؟!

**ثالثا:** التعصب لهذا النمط من التدين، تماما مثلما يحدث التعصب لما سميناه سابقا «التدين الحركى»، فلا يخفى أن الشباب الذين التفوا حول الدعاة الجدد أصبحوا ينظرون لتعلقهم بهم وبمضمون ما يستمعون إليه أو يشاهدونه من دروس ونصائح وعظية من هؤلاء على أنه «طريق ذاتى» لهم يعبر عن هويتهم الشابة ويميزهم عن الجيل القديم، أى أن المنهج والداعية وما يمثلانه من رموز أصبح هدفا فى حد ذاته وليس التدين الصحيح.

ومن الصحيح أن محاربة السلطات لهؤلاء الدعاة جعلت الشباب يزدادون تمسكا بهم من باب العناد أو لاعتباره مساسا بوجودهم ونظراتهم المتميزة للدين والحياة معا. ولكن من الصحيح أيضا أن القضية أصبحت تعصبا من جانبهم، تماما مثلما يفعل المتعصب لناد رياضى معين مثلا يدافع عنه بالحق والباطل ولا يقبل المساس به! يكفى أن نستذكر هنا واقعة تصريحات الصحفى والمذيع التليفزيونى مفيد فوزى (قبطى) التى مس فيها الداعية عمرو خالد. كان مفيد فوزى المشهود له إيمانه القوى بالوحدة الوطنية واحترامه للإسلام، يفند الاتجاه الذى يدعو إليه عمرو خالد، ولم يكن بالطبع يهدف إلى تجريح الإسلام، ولكن رد الفعل من الشباب من مريدى عمرو خالد جاء صاخبا ورافضا وصوروا تصريحات مفيد فوزى على أنها مساس بالإسلام، واختزلت قضايا الوطن والأمة. كما يقول د. عمرو الشبكى. فى الدفاع عن عمرو خالد نفسه.

**رابعا:** وقوع دعاة التدين التطهرى. دون أن يدروا. فى خطأ خدمة الاتجاه العلمانى. وقد يبدو هذا لأول وهلة غريبا وغير منطقى، لكن بقدر من التأمل يمكن إثباته. فالعلمانيون لا يلغون كلهم الدين ولسنا فى حاجة إلى الإشارة إلى أن الدول الغربية العلمانية تحترم وجود الكنائس وأداء العبادات، بل إن هناك سياسيين مرموقين فى الغرب متدينون من حيث

العبادة ربما إلى حد التطرف، وعلى الرغم من ذلك هم علمانيون. فهناك علمانية تعتبر التدين جزءا رئيسيا من معرفة الإنسان المعاصر، حيث تبلورت رؤية واقعية وعلمية للظواهر الطبيعية والاجتماعية جعلت منطقة الفاعلية الدينية هي العالم الداخلي للفرد الإنساني حيث الاحتياج الإيماني للإحساس بالمعنى والغاية، وشعور الفرد بأنه موضع رعاية كونية وبأن لحياته هدفا ما وأهمية ما. وبذلك أصبح هذا هو النطاق الطبيعي للإيمان الديني الفاعلية الفكر والقيم الدينية، وهو النطاق الذي ركزت عليه الأديان التوحيدية. (انظر مقال د. عاطف أحمد في جريدة القاهرة في ٢/٤/٢٠٠٢ - ص ٦).

هذا المعنى العلماني للتدين أصبح سائدا في الغرب، بل وعند جمهرة من المسلمين أنفسهم الساعين إلى الربط بين العلمانية والإسلام. ودون الدخول في تفاصيل نقد هذا المعنى حيث إنه لا ينسجم مطلقا مع دعوة الإسلام تجديدا باعتباره رسالة قائمة على العقل والوحي معا، والإيمان بالنص القرآني كنص قديم وليس مخلوقا (قابلا للتبدل والتغير)، فإنه يكفي في هذا الموضع لنقد مذهب أصحاب «التدين التطهري» الإشارة إلى أن التدين بهذا المعنى يصبح شأنا خاصا أو فرديا لدى المسلم يتعلق بعلاقته هو كفرد مع الله وليس بموقعه داخل جماعة المسلمين، تلك «الجماعة» التي فقدتها الحضارة الإسلامية منذ إغلاق باب الاجتهاد، وبفقدانها فقد الإسلام لحمته وقوته.

وإذا أصبح التدين شيئا خاصا وفرديا فإنه بالطبع يلتقي تماما مع النظرة الواقعية التي يعبر عنها العلمانيون اليوم بعد أن تخلصوا من النظرة القديمة لها التي كانت ترفض أي غيبيات، ومنها الدين، وتعتبرها عقبة في وجه التقدم الإنساني يجب إزالتها تماما. وبالطبع فإن أنصار التدين التطهري لا يهدفون من هذا النمط إلى الالتقاء مع المذهب العلماني الجديد، ولكن بمغالاتهم في الطقوس والعبادة فإنهم دون أن يدروا ينزلقون بعد فترة من الزمن إلى هذا «المطب»!

**خامسا:** الحساسية المفرطة من قضية «الانحلال الأخلاقي» تجعله هاجسا ضاغطا على أنصار «التدين التطهري» يؤدي بهم إلى عزلة اجتماعية ونفسية لا مبرر لها، ويعزز من انتشار ثقافة التحريم وليس «ثقافة الحلال» التي هي مظهر إيجابي لا ينكره أحد في خطاب الدعاة الجدد. إنه يؤدي إلى ترسيخ الاعتقاد بأن المرأة حرام، ويذكّر الآخرين دائما بأنها كذلك، أي أنه عامل منشط لذاكرة التحريم حتى لو كانت الأوضاع مستقرة خالية من حالات التحرش أو الاغتصاب الجنسي.

والتناقض هنا هو فى الدعوة إلى أن المرأة حرام، وفى الوقت نفسه الدعوة بأن تكون شريكة وفاعلة فى الحياة الدنيوية مع الرجل، بل ومتساوية معه فى الحقوق والواجبات.

وبقاء هذا التناقض فى الأذهان يشكل انفصاما نفسيا من ناحية، وعزلة على مستوى المشاعر ولغة الخطاب بين الرجل والمرأة على كل صعيد. ثم إنه من حيث الواقع لم تتحول ظاهرة التحرر الاجتماعى فى المجتمعات الإسلامية فى الوقت المعاصر إلى أزمة انحلال أخلاقى، وفرق كبير بين كونها مشكلة وتحولها إلى أزمة تقتضى تلك الحساسية المفرطة من قضية الجنس.

## المبحث الثالث

## علمنة الإسلام.. القفز على الواقع

فى سياق الاتجاه إلى المراجعة للفكر الإسلامى على ضوء عواصف الألفية الثالثة، تصاعد مجددا تيار «الإسلام النقدى» الذى يشير إلى نقد التراث الفقهى والاجتهادات الإصلاحية والإحيائية على مدى الفترة الممتدة منذ ظهور المذاهب الفقهية الأربعة وحتى الآن بهدف مواءمة الإسلام مع العصر، والعمل على تجديد الخطاب الدينى الإسلامى. وداخل هذا التيار تبلور اتجاه أكثر تحديدا يجعل من النقد منطلقا للفصل بين ما يمكن اعتباره فقها دينيا عقيديا خالصا يختص بكل ما يتعلق بالتوحيد والعبادات، وما يمكن اعتباره فقها دنيويا يتعلق بجوانب الحياة البشرية المختلفة من معاملات وعلاقات المسلمين، مما يدخل فى نطاق تنظيم شئون حياة المسلمين الدنيوية من سياسة واقتصاد واجتماع.

ومن خلال التمييز ثم الفصل يمكن نقد ذلك الجانب التراثى الفقهى المتعلق بالدنيا باعتباره جهدا بشريا وليس مقدسا حتى لو جاء من فقهاء إلى حد تنحيته جانبا تماما. فالثابت لدى هؤلاء هو أن ما جاء فى القرآن والسنّة الصحيحة بخصوص العبادات لا يتدخل فيه أحد بالتغيير، بينما ما جاء فى هذين المصدرين فيما يتعلق بحياة الناس الدنيوية يمكن تأويله وتطويره وفق حاجات المسلمين المتجددة ولا قدسية فى تفسير هذا الجانب من جهة الفقهاء أو المجددين، بل خاضع للمناقشة والإحلال بتفسيرات أخرى تتلاءم مع حاجات الناس.

فبينما الشق الأول لا تاريخى، أى لا يقبل التغيير، فإن الثانى تاريخى مرتبط بظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية تتبدل مع تغير الزمان والمكان ومن ثم هى قابلة للتغيير. وقد وجد هؤلاء فى ذلك المدخل الطريق الوحيد لإسقاط سلطة الفقهاء أو البشر عموما على الدين، إيمانا منهم بأن هذه السلطة هى التى أعطت الفرصة للمستبدين ليزدادوا استبدادا تحت دعوى الحفاظ على الدين والعقيدة، ولأنصار الإرهاب والعنف أن

يزدادوا فى ذلك استنادا إلى أنهم «الجماعة الناجية» أو الجماعة التى تطبق صحيح الإسلام وأقدر على حمايته. إلا أن هذه الحساسية المفرطة والنظرة المتطرفة لقضية السلطة فى الإسلام قادت فى واقع الأمر إلى تعميق الانشقاق بين المسلمين أكثر مما أدت إلى إصلاح الفكر الإسلامى، فقد ظهر على يمينها ويسارها من يؤولون النص والحديث الصحيح لإثبات صدق رؤيتهم، فالدنيوى حتى يكون دنيويا صحيحا متوافقا مع الإسلام لابد أن يعود إلى حظيرة الدين أو العبادة نفسها التى تصبح فى هذه الحالة تجسيدا للدين والدنيا معا. وكذلك من يفعلون نفس الشئ ليجعلوا من الدين شأنا خاصا لعلاقة الإنسان بربه ويبعدونه تماما عن شئون الحياة الدنيوية.

وبين هذا وذاك ظهر كالعادة أيضا - مثلما عرف الإسلام من تجارب إصلاحية عبر الزمن - من يوفقون بين الاتجاهين، فالعلمانيون الأقحاح يضيفون شيئا من الجانب الروحى والتعبدى على منطلقهم الدنيوى الخالص، والإسلاميون المهتمون بهذا المنهج يضيفون شيئا من العلمانية على رؤيتهم الإسلامية للتجديد.

إن أحدا لا يختلف على ضرورة تجديد الخطاب الدينى الإسلامى، فذلك هو عنوان الاستجابة من جانب الحضارة الإسلامية لما يواجهها من تحديات، ودليل صحتها فى الوقت نفسه إذا ما أرادت أن تجعل مقولة الإسلام صالح لكل زمان ومكان مقولة صحيحة. وعلى الرغم من الاتفاق على الهدف خاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وما فرضته من مراجعات على صعيد الفكر الإسلامى والممارسة أيضا، فإن قضية التجديد نفسها تظل قضية خلافية على الصعيد الإسلامى أكثر مما تكون قضية توافق أو اتفاق، ليس فقط بحكم التنوع الحضارى للأمة الإسلامية، مما يعنى تنوع المشارب والرؤى للأصول وقواعد الإسلام فى بناء الدولة والمجتمع، وإنما أيضا بحكم الاستقطاب والانقسام الذى تعانيه المجتمعات الإسلامية، والعجز عن طرح مشروع متكامل لكل جوانب الحياة من منطلق إسلامى بحت.

ومما يزيد من حدة الخلاف فى هذه القضية القديمة الجديدة أن المجتمعات الإسلامية لا تجد الوقت الكافى لمراجعة أخطائها والتفكير بشكل هادئ للتوصل إلى المشروع السياسى المنشود. فتاريخها منذ سقوط الأندلس هو تاريخ الإحباط والهيمنة الخارجية، سواء فى شكل احتلال مباشر أو غير مباشر، مما يجعل من حالة الانكسار عقدة تمنع أى تفكير جاد ومفيد لتجديد الخطاب الدينى، بل تحصره دائما فى دائرة رد الفعل

والدفاع بدرجات مختلفة تتراوح بين الاعتدال والتشدد.

لقد تجدد الحديث عن الخطاب الدينى الإسلامى بعد أحداث ١١ سبتمبر كما سبق القول، وها هو يتجدد مرة أخرى ونلحظ شواهده على صفحات الجرائد وشاشات الفضائيات مختلطا بكل قضايا المسلمين السياسية التى نجمت عن هذه الأحداث، إلا أن الفارق بين الحالتين هو أن قضية التجديد طرحت عقب هذه الأحداث كاستجابة لضغط خارجى حيث تم تصوير الإسلام والمسلمين من جانب الغرب على أنهم المسئولون وحدهم عن الإرهاب العالمى، بينما أن القضية منذ نحو عام تقريبا أو منذ احتلال العراق أصبحت مطروحة كاستجابة لضغط داخلى، أى للتصدى لاندلاع نشاط الإرهاب من داخل بعض الدول العربية والإسلامية وتوجه هذا النشاط ضد هذه الدول وليس فقط ضد الغرب، أو تحديدا ضد الولايات المتحدة، وكانت أحداث الدار البيضاء والرياض الأولى والثانية دليلا على أن قضية تجديد الخطاب الدينى لم تعد ناجمة عن مواجهة تحد خارجى فقط، بل تحد داخلى أيضا.

وفى هذا السياق يصبح شكل الاستجابة الرسمية أكثر سرعة وفعالية من الاستجابة غير الرسمية أو الشعبية على وجه التحديد، فالحكومات تتحرك سريعا وتتخذ القرارات لتصحيح أوضاع المؤسسات الدينية الرسمية وتتحدث بلغة تجديدية ومعتدلة، بينما يظل المكون الشعبى نفسه على حاله إما ساكنا أو متشددا أو مضطربا! ولأن التغير على صعيد الشعوب يظل بطيئا أو غير موات لاتجاه الإصلاح والتجديد، فإن أزمة الخطاب الدينى تظل قائمة وباعثة على القلق، وحيث إن الحركات الإسلامية وجماعات المثقفين والكتّاب المنشغلين بالقضايا الدينية هى دائما العوامل الأكثر قدرة على تغيير مفاهيم الناس مقارنة بقدرة تأثير المواقف الرسمية، فإن الخلاف والجدل حول قضية تجديد الخطاب الدينى يظل قائما أيضا، بل ربما يزداد حدة، بالنظر إلى أن هذه الحركات والجماعات وحتى المثقفين بعيدون عن القيام بمسئوليتهم الحقيقية والتاريخية فى عملية التجديد بإرادتهم أو بغير إرادتهم، ولا نبالغ كثيراً فى تحميلهم المسئولية الأكبر فى تأخر عملية تطوير الخطاب الدينى، ومن يتابع آراءهم ومناقشاتهم لا يحدوه الأمل كثيرا فى الخروج من هذا المأزق.

إن قضية التجديد لها ثلاثة أبعاد، الأول فقهى، والثانى سياسى، والثالث حضارى ثقافى، فأما الفقهى فهو ضرورة لا غنى عنها لكل من يريد أن يتصدى بحق لهذه القضية، فالإسلام عقيدة دينية شاملة للحياة لا يستطيع أن يتحدث أحد فى بعض جوانبها الفقهية (تفسير وتوضيح

أصول العقيدة) إلا من امتلك دراية واسعة بالتراث الفقهى الضخم الممتد على مدى نحو ١٤ قرنا ومنذ ظهور المذاهب فى القرن الثالث الهجرى. ومن السذاجة إسقاط هذا التراث بجرة قلم أو القفز فوقه مرة واحدة واعتباره كأنه لم يكن لمجرد الرغبة فى التخلص من سيطرة أحكام الفقهاء لفتح الطريق أمام المجددين.

ليس هذا بالطبع بالأمر المقبول عقلا ودينا. فمن الصحيح أن ما يمثل الإسلام حقا هو كتاب الإسلام الأصيل - أى القرآن الكريم - وكذلك السنّة الصحيحة المضبوطة بصحيح الأحاديث، لكن تفسير هذين الأصلين ليس بمقدور أى إنسان عادى من المسلمين، فله قواعد وأحكام بذل فيها فقهاء الإسلام جهدا ضخما وتركوا فيها تراثا عريضا. وتظل هذه الجهود زادا لا غنى عنه لأى مجتهد فى الإسلام، ومهما قيل عن أن الفقهاء خضعوا لآراء الحكام فى الدولة الإسلامية القديمة، فإن الثابت أيضا أن الكثيرين منهم قالوا كلمة الحق ودفعوا حياتهم ثمنا لها، والتراث الإسلامى فيه من الجوانب المضيئة على صعيد الفقه مثلما فيه من بعض الجوانب المظلمة، والذى يرغب فى التصدى لقضية التجديد يصبح عليه أن يبذل الجهد لفهم هذه الجوانب المضيئة والبناء عليها.

أما ما نلاحظه اليوم من افتئات على جانب الفقه من جانب المعممين وغير المعممين فهو الظلم بعينه لرسالة الإسلام، فالفقيه الحق صاحب الضمير الإسلامى الخالص لا يميل إلى رأيه الشخصى ويفرضه على الناس فى تأويل الأصول وفهمها، بل يحتكم للثابت من الشرع، والمجتهد من غير الفقهاء يتحتم عليه أن يشرب من نهر الفقه ويلم بجوانب كثير فيه قبل أن يطلق رأيه بسهولة وببساطة فى قضايا الإسلام العقيدية، بل والحياتية أيضا، ومن يفعل غير ذلك فإن له أغراضا أخرى هى سياسية بالدرجة الأساسية قبل أن تكون دينية خالصة لوجه الإسلام، ولا يصح أن يكون العجز فى القدرة على الاجتهاد المسنود بالشرع مبررا للتخلص بجرة قلم من تراث الفقه بحجة أنه اجتهاد بشرى وليس أمرا مقدسا.

ولعل هذا الاعتبار الفقهى هو الذى يدفع دائما المفكرين الإسلاميين المعاصرين المشهود لهم بالرصانة إلى توخى الحذر عند الحديث عن تجديد الخطاب الدينى، فهم على الرغم من اهتمامهم الشديد بالموضوع والحرص على تحقيق هذا الهدف، فإنهم يتعرضون دائما للصعاب التى تعترض عملية التجديد أكثر مما يجازفون بطرح اجتهادات يعلمون جيدا أنها ستؤدى إلى هدم الإسلام أو إلى التطرف، ويركزون جهدهم على إعادة قراءة مفاهيم الإسلام كما طرحها السلف الصالح لغربلتها من

الشوائب والبناء على الصحيح منها، فالهدف الأمثل هو التأصيل لما هو صحيح ونافع ويحقق فقه المقاصد وليس التأصيل لذاته كما يريد الإحيائيون والأصوليون المتشددون.

وأما الشق السياسى فى القضية فإنه يتضح من معالجات الكثيرين ممن يتصدون لها، فمن ناحية يؤكد طرحهم أنهم متأثرون بضغوط ظروف سياسية بعينها، هذا من ناحية، وراغبون فى الترويج لفكر سياسى بعينه من ناحية أخرى، وما عملية تجديد الخطاب فى هذه الحالة إلا غطاء لهذا الترويج السياسى الذى لا علاقة له بالحفاظ على الدين الاسلامى أو الغيرة عليه من عدمه. ومن ناحية ثالثة فإن الحوار فى القضية لا يخلو من تصفية الحسابات السياسية بين قوى فكرية مختلفة مع بعضها البعض.

من هذا الفريق الذى يتناول القضية تناولا سياسيا أناس يريدون الترويج لليبرالية الغربية فيجدون فى أفكار المتشددين الإسلاميين الفرصة فى المطالبة بفصل السياسة عن الدين تماما، مع أنهم يعلمون جيدا أن التشدد استثناء وليس الأصل فى الإسلام. وأناس يريدون ترسيخ المشروع السياسى الأمريكى فى المنطقة فيتحدثون دائما عن خطر الجماعات الدينية حتى لو كانت معتدلة على مستقبل الإسلام لأنهم يعلمون جيدا أن هذه الجماعات تقاوم هذا المشروع. ونوع ثالث من الناس يرى أن كل البلاء الذى أحاط بالإسلام منذ عهد الخلفاء الراشدين راجع إلى تسييس السلطة الدينية فى الدولة الإسلامية، لذلك يدعو إلى فصل الدين عن الدولة مع إعطاء الدولة بعض الوظائف الدينية، وهو يقصد من ذلك فى الأصل محاربة الحركات الإسلامية نفسها لخصومات شخصية معها، ولا يخفى هذا الاتجاه رغبته فى تأليب الحكومات على هذه الحركات سواء بحق أو بغير حق.

وأما عن الشق الحضارى - الثقافى فى القضية، فهو متعلق بمعالجة أوجه القصور الذاتى التى تنتاب المجتمعات الإسلامية، حيث وصلت معظمها إلى حالة من التأخر المادى والفكرى الإنسانى المعاصر مما يجعلها غير قادرة على الإبداع فى مختلف جوانب المعرفة. وفى ظل العجز عن الإبداع فإن واقع الحال يشير إلى الاستغراق فى الماضى والانغلاق على المستقبل، وإلى التحصن بالموروث وإحيائه كحائط دفاع عن الوجود وللتعبير عن الخوف من الانسحاق الحضارى.

ومن جانبهم فإن أنصار تجديد الخطاب الدينى يرفضون الاستسلام لهذا الانكباب المتزمت على الماضى مهما تكن صور الإشعاع الحضارى

والنهضوى فيه، ويأخذون منه فقط قدرة الحضارة الإسلامية على التسامح والتنوع والتعدد كمبدأ واحترامها لحرية الفكر والإبداع ومنهجها الوسطى فى العلاقات بين الدين والدنيا. وهؤلاء معنيون بإقامة جسور للحوار الثقافى مع الحضارات الأخرى. لكن داخل هذا الفريق من أنصار التجديد الحضارى للخطاب الإسلامى هناك من يذهبون بعيدا إلى حد اعتبار أن العلوم الحقيقية فى الإسلام هى علوم الدنيا، بينما لا يوجد ما يمكن تسميته بعلوم الدين مثلا، رغبة منهم فى حث المسلمين على التنبه إلى المعارف الدنيوية التى يهملونها بسبب استغراقهم قرونا فى «علوم الدين».

إذن هناك اختلافات على مستوى الفقه والسياسة والحضارة فى قضية تجديد الخطاب الدينى، مما يجعلها قضية واسعة الأبعاد ومعقدة، ومن واقع غالبية الحوارات الدائرة الآن فى هذه القضية لا نجد فريقا يضم الوعى بالأبعاد الثلاثة ويستطيع أن يقدم تصورا متكاملا للتجديد شاملا لها جميعا، بل على العكس نجد انقساما فى كل جانب من هذه الجوانب من ناحية، واهتماما بواحد أو بآخر منها دون تناولها مجتمعة بشكل شامل.

إن الإسلام دين ودنيا، لا خلاف فى ذلك إذا ما اقتضينا الإنصاف الذى يرتضيه العقل والإيمان السليم أيضا، والمطلوب هو تجديد الفكر الدينى فى النظرة إلى العقيدة وتفسير النصوص من أهل الاختصاص وتجديد الدنيا من أهل الاختصاص (المؤسسات السياسية القائمة) وإذا ما تم التجديد فى كل منهما بشكل سليم فإنهما سيلتقيان تلقائيا ويصبحان وجهين لعملة واحدة، فالشرع لا يصطدم مع العقل بل يتفق معه، لكن ما يريده البعض أحيانا - استسهالا وتبسيطا للقضية أو رغبة فى أسباب سياسية بعينها - هو فصل الدين عن الدنيا، معتقدا أن ذلك سيريح أنصار الفريقين وسيكون لمصلحة الدين والدنيا معا.

وللحق فإنه ليس هناك من المفكرين الإسلاميين المعاصرين من يطالبنا بهذه العلمانية الصارخة كمنطلق لتجديد الخطاب الدينى، ولا حتى من جانب الكثير من المثقفين المعنيين بالشأن الإسلامى المتعاطفين معه، لكن هناك من يتحدثون عن هذه العلمانية بنظرة إسلامية أو تحديدا يريدون «علمنة الإسلام». وتفكيرهم بهذا الخصوص هو نوع من الهروب إلى الأمام فى حقيقة الأمر للتخلص من مأزق جمود الخطاب الدينى متغافلين عن جملة حقائق أساسية لا يمكن تجاهلها وإلا كنا فى الحقيقة نسعى إلى إخضاع الإسلام للعلمانية وبشكل متعسف فى الوقت نفسه. وفى هذه

الحالة لن تخرج علمنة الإسلام عن كونها إما صورة ممسوخة عن الإسلام بعيدة تاريخيا وعمليا عن الواقع، وإما تلفيقا لا يقف على أرض صلبة يجر الإسلام إلى أرضية الحضارة الغربية بفلسفتها العلمانية الكاملة مع كل الأخطار التى يمكن أن تحدث بالإسلام فى هذا الإطار.

ويستند المدافعون عما يسمى «علمانية الإسلام» - ومنهم المفكر الإسلامى جمال البنا - إلى عدة ركائز يوجزها فى طبيعة الإسلام الذى ظهر حرا بسيطا لا تعقيد فيه ولا شىء يخالف الفطرة أو الطبيعة، وقام على أن الأصل فى الأشياء الإباحة وليس التحريم إلا ما جاء فيه نص جلى لا يقبل التأويل من القرآن، وكذلك انتفاء المؤسسة الدينية فى الإسلام التى تحتكر التفسير والتأويل والتحريم والتحليل، وتكون واسطة بين الفرد والله (لا كهنوت فى الإسلام)، وتقرير الإسلام حرية الفكر، وكذلك مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى يعد أحد ضمانات العلمانية من وجهة نظره، لأنه ليس إلا ترخيصا بحرية الفكر وتأكيدها وجوبا وسلبا، ولو انعدم هذا المبدأ كما يقول لكان من المحتمل دخول منكرات لا عدد لها دون احتجاج أو نقد، ولكان من الممكن لبعضها القضاء على الحرية نفسها، يؤكد أن إساءة استخدام هذا المبدأ من أنصار النظرية الأحادية هو الذى يجعله عائقا عن العلمانية فى الإسلام، وبالإضافة إلى ذلك هناك مبدأ التعددية الذى أقره الإسلام، ومن الصحيح أن الإسلام دين التوحيد لله وحده، إلا أن هذا التوحيد يستتبع التعددية فيما عدا الله وإلا اشترك ما عداه معه فى الوحدانية[٣٠].

كما يؤكد جمال البنا أن الإسلام دين وأمة وليس دينا ودولة، ويقول: إنه بنى اجتهاده هذا على أساس أن السلطة تفسد الأيديولوجيا، ولما كانت خصيصة الدولة هى السلطة، فإنها ما إن تعالج الإسلام حتى تفسده، وقد حدث هذا عندما حولت الخلافة الراشدة إلى ملك عضوض[٣١]. ولكن يؤكد فى الوقت نفسه أن هذا لا يعنى أن الدولة فى أمة مسلمة تكون علمانية، لأن هناك عددا كبيرا من العوامل تفرض نفسها وتجعل موقف الدولة يختلف نسبيا عما هو الحال فى الدول الغربية. ففى السياسة حرم الإسلام الظلم والطغيان وأمر بالعدل والشورى، وفى الاقتصاد حرم الربا والاكتناز والاستغلال وأمر بالزكاة، وفى المجتمع افترض المساواة.. وحيث إن الدولة الديمقراطية هى التى تتجاوب مع شعبها وتحكم بإرادة جمهورها، فإذا كان هذا الشعب مسلما فيجب أن يكون هناك تعاطف وتجاوب خاصة أن الإسلام يشغل منزلة مكينة فى نفوس المؤمنين به ويصبح من غير المتصور أن تقف الدولة فى هذا موقفا حياديا.

فمع أن الدولة لا يجوز لها أن تحمل صفة الإسلام أو تمارس مهاما إسلامية - وفق اجتهاده - فإنها تظل مع هذا غير علمانية. إنها دولة مدنية لا تدعى الإسلام ولا تمارس مهام إسلامية، ويكون جوهر دورها هو المهام المدنية من تعليم ورعاية وخدمة، ونهضة بالاقتصاد والتنمية، وهى لا يمكن أن تجافى عن إرادة شعبها. وعندما يريد شعبها تطبيق توجهات إسلامية معينة، فعليها أن تنصاع لإرادة شعبها، لأن الأمة - وليس الدولة - هى مصدر السلطات. ويتساءل البنا فى ضوء ذلك عما إذا كان الإسلام علمانيا كما هو الحال فى أوروبا العلمانية؟ ويجيب بالنفى قائلا: إن الإسلام يتفق مع العلمانية فى الفصل بين السلطة أو الحكومة والدين، فهو يقوم أول ما يقوم على الحكمة والموعظة الحسنة، ويجد قاعدته الحقيقية فى الإيمان، ولا يمكن أن يفرض الإيمان على القلوب ولا مكان له وسط أوزار السلطة وطبيعتها الفاسدة، وإنما مكانه الطبيعى والملائم هو الأمة.

لكن للعلمانية جانبا يرفضه الإسلام تماما ولا علاقة له بالدولة، فالعلمانية فى الغرب تعنى فى بعض الحالات «الدنيوية» أى الاقتصار على الدنيا الذى يستتبع إغفال الحياة الآخرة والوقوف منها موقف الجحود (الكفر باليوم الآخر، وإلى حد ما الكفر بالله)(٣٢).

وما يريده جمال البنا ما هو إلا صورة من صور الحلول التلفيقية التى يبتكرها بعض المصلحين الإسلاميين كلما ألمت بالإسلام نازلة أو تهديد شامل مثلما يحدث اليوم، حيث يهرعون إلى التقريب بينه وبين الغرب حتى فيما يعتبر فاصلا عقيديا وحضاريا، بهدف وقف هذا التهديد والتخلص من المواجهة أساسا، وهم يعلمون فى قرارة أنفسهم أنه من الصعب الجمع بين النقيضين، وأن هذا المخرج ليس دعوة إلى تبنى الفكر الغربى لضمان المصالحة معه، إنه تصور يؤدى إلى شد وجذب داخل الأمة الإسلامية نفسها ولا يقنع الغرب نفسه أو يرضيه، ولم تثبت تجارب الماضى كما حدث فى القرن التاسع عشر - حيث جرت محاولات فى هذا الوجه نفسه - أنه من الممكن وقف التضاد بين الجانبين أو مساعدة الإسلام فى الوصول إلى حل لمشكلات العصر وفق هذا المنطق التلفيقى.

إن الإشكاليات التى يطرحها تصور البنا فى دفاعه عن «علمنة» الإسلام هى إشكاليات قديمة جديدة، اجتهد فى تقديم حلول لبعضها بما يحسب له، لكنه وقع فى نفس المشكلة القديمة للمجددين السابقين وفى مقدمتهم الإمام محمد عبده، وهى التوفيق فيما ليس فيه توفيق، حتى

بدت أفكار البنا متعارضة مع بعضها البعض أو متناقضة حتى فى الفكرة الواحدة.

إن أحدا لا يشكك فى قدرات جمال البنا الفكرية (من مواليد ديسمبر ١٩٢٠) فقد انفتح منذ شبابه على علوم الفقه، ومطلع على أمهات التفسير والتراث الإسلامى ككل، وشقيقه الأكبر هو حسن البنا المؤسس والمرشد الأول لجماعة الإخوان المسلمين، وله أبحاثه ودراساته العديدة فى مجال تجديد الفكر الإسلامى، وشق لنفسه طريقا فكريا مختلفا عن فكر جماعة الإخوان، وهو من المجتهدين فى فهم النص القرآنى والسنّة الصحيحة، وله مشروعه الفكرى فى التجديد القائم فى جوهره على العودة بالإسلام إلى عهد السلف الصالح (عصر النبوة فقط) عندما كان الإسلام قائما على القرآن والسنّة المؤكدة عن النبى صلى الله عليه وسلم قبل أن يعتريها النقل، وهو ضد ما يسميه «الإسلام السلفى»، أى الذى جاء على ألسنة الفقهاء وعلماء الإسلام التقليديين الذين أخذوا عنهم.

وعن دعوته للإحياء الإسلامى يقول: «إنها ليست حزبا أو هيئة أو مؤسسة، لكنها نظرية عن الإسلام تأخذ بشموليته وتضع ثوابته وتعمل العقل فى قوانين الحياة والوجود والعلاقات البشرية، ويؤكد أن استراتيجيته هى «أن الإسلام أراد الإنسان، لكن الفقهاء أرادوا الإسلام»(٣٣).

وبدلا من أن يؤدى اطلاعه الواسع على أمهات الفقهإلى تعظيم دوره، قاده ذلك إلى «الثورة» عليه، ويبدو أن السبب الحاسم الذى دعاه إلى الترويج لأفكاره الجسورة فيما يتعلق بتجديد الخطاب الدينى تحت عنوان «علمنة الإسلام» هو إحساسه بعقم المواجهة بين الإسلام والعلمانية وكيف أن هذه المواجهة قادت إلى جمود الإسلام نفسه وإبعاده عن جوهره الصحيح، وقاده تفكيره إلى البحث عن آلية للخروج من هذا المأزق، فلم يجدها سوى فى نظريته عن أن الإسلام دين وأمة وليس دينا ودولة، معتقدا صادقا بأن هذه النظرية تفك الاشتباك بين الإسلام والعلمانية وتجعلهما متقاربين متعاونين لا متباعدين أو متصارعين.

وقد فتحت له هذه النظرية الباب لإعادة مفاهيم مثل الحرية والمساواة والديمقراطية والتعددية والمواطنة القائمة على صلة الأرض وليس الدين، إعادتها إلى حظيرة الإسلام وهو يعلم جيدا أنها مفاهيم وافدة عليه وليست من أصوله فى حقيقة الأمر، لكنه سرعان ما اكتشف أنها سوف تصطدم بما هو أساسى فى العقيدة والدعوة الإسلامية، فما كان منه إلا

أن أخذ من العلمانية بعض منها ورفض البعض الآخر، فانتاب نظريته الكثير من أوجه النقص حتى أصبحت نوعا من القفز على الواقع فى حقيقة الأمر.

يقول جمال البنا عن ورقة قدمها إلى ندوة باريس حول السبل العلمية لتجديد الخطاب الدينى (١٢ - ١٣ أغسطس ٢٠٠٣): إن الخطاب الدينى يعنى فهم الدين، فلن يكون هناك خطاب دينى سليم ما لم يكن هناك فهم سليم للدين. ويعتبر أن مسيرة الإسلام بعد عصر النبوة قد انحرفت عن جوهره الصحيح، ويرجع ذلك إلى أن البشرية سلخت معظم تاريخها فى عبادات وثنية، وأن الأديان السماوية لم تظهر إلا أخيرا جدا بعد أن كانت بعض المفاهيم الوثنية قد تأصلت فى نفسيات الناس مثل الجان والخرافة والقداسة والكرامات... إلخ، ولم تستطع الأديان السماوية - بما فيها الإسلام - التخلص منها تماما، كما أن الإسلام تأثر - فى انتشاره السريع - بنفوذ الموالى وما يحملونه من رواسب ثقافية حضارية مختلفة عن الإسلام، ثم كان تحول الخلافة الراشدة إلى مُلك عضوض وسيادة الاستبداد.

وقد أدت هذه العوامل بالعلماء والفقهاء إلى العكوف على مجالات العبادة بعد أن أبعدهم الملوك والحكام عن المجتمع والحياة، وشيئا فشيئا ظهر تراث ضخم فرض نفسه على الإسلام وتلقته الجماهير المعاصرة كأنه قضاؤها وقدرها، وعكفت عليه، بقدر ما انصرفت عن القرآن أو عن عمل الرسول صلى الله عليه وسلم وهما سر قوة الإسلام. وأكد أنه دعا إلى تنحية هذا التراث من تفسير وحديث وفقه والعودة إلى القرآن نفسه وضبط السنّة بضوابط القرآن، وقال: إنه عندما فعل هذا من جانبه لم يجد شيئا اسمه حد الردة، بل وجد المساواة بين الرجال والنساء، والعدل فى الحكم باعتباره المعيار الأعظم، ووجد الإسلام دين وأمة وليس دينا ودولة(٢٤).

يعيد جمال البنا مرة أخرى منهج الدفاع والتبرير فى تجديد الإسلام أو الخطاب الدينى تماما مثلما فعل محمد عبده فى الماضى لينقذ الإسلام من التهديد الخارجى الذى يمس العقيدة والحضارة ويخلصه من الغلو فى الدين والتطرف وحالة الجمود التى تقعده عن التأقلم مع العصر، وهو غرض نبيل ومفيد للأمة الإسلامية لكى تستعيد نفسها وسط حجم الضغوط والتحديات الخارجية والداخلية، لكن الآلية التى يقترحها للخروج من المأزق أو الحل النظرى الذى يطرحه لفك الاشتباك بين الإسلام والعلمانية يتضمن فى داخله عوامل نقضه.

إن انزعاجه الشديد من شبهة السلطة الدينية فى الإسلام استنادا إلى دور الفقهاء من ناحية، ومقولة إن الدولة حارسة للشرع والدين (مقولة شهيرة للإمام الغزالى) دفعه إلى إسقاط أى شكل مؤسسى لتجسيد وظيفة الدين فى المجتمع، ومع أن هذه الشبهة نجمت أصلا عن السياسة وتحول الخلافة إلى مُلك عضوض ولا علاقة لها بالفقه - الأمر الذى يقره هو بنفسه - فإنه بدلا من دعوته لتحجيم هذا الطغيان السياسى على الدين وضبط السلطة بقواعدها الديمقراطية المعروفة، ذهب إلى حل مريح نظريا هو تأكيد أن الإسلام فى حقيقته دين وأمة وليس دينا ودولة.

ويؤكد لنا التاريخ أنه ما كان للإسلام أن يترسخ وينتشر إلا بالدولة أو السلطة السياسية، كما تؤكد تجارب البشرية أن الأمة نفسها كمفهوم سياسى ما أصبح حقيقة إلا بوجود الدولة، فهما متكاملان ويعبر كل منهما عن الآخر، فلا حديث عن أمة فى المطلق ولكن بالتخصيص، ومن ثم بالحديث عن دولة تعبر عنها. ثم إنه هو نفسه لا ينفى عن الدولة فى الإسلام دورها فى تجسيد هذا الدين، فهو يرفض أن تكون الدولة علمانية فى أمة مسلمة، لأنها من الضرورى أن تراعى مشاعر ومطالب نفوس أبنائها المؤمنين بالإسلام، وهى ليست محايدة فى ذلك، بمعنى أنه يتحتم أن يكون لها دور فى مجال الدين. فكيف يستقيم الحديث عن ضرورة ألا تجافى الدولة إرادة شعبها المسلم ورغبته فى تطبيق توجهات إسلامية، وفى الوقت نفسه تكون فقط «دولة مدنية لا تدعى الإسلام ولا تمارس مهام إسلامية»(٣٥).

وفى دعوته إلى الحرية قال إنه من خلال البحث وجد أن مبدأ البراءة الأصلية من أجمل وأثمن التعبيرات فى الفكر الاسلامى، وأهميتها لا تقتصر على جانب «الحلال والحرام» إذ إنها تعبر عن فهم الإسلام للإنسان وللطبيعة البشرية، وطبقا لها فالإنسان أصلا برىء ولكن يمكن أن ينزلق إلى الخطأ إذا تهيأت دواعى ذلك.. وتستتبع البراءة الأصلية أن يكون الأصل فى الأشياء الإباحة وأن يعود الاستثنا من هذا إلى أسباب طارئة، فالتحريم فى الإسلام استثناء، والأصل هو الحل، ومن ثم عنى الإسلام بتحديد الحرام تاركا الأصل الذى هو الحل، والحل أو الحلال فى التعبيرات الإسلامية يماثل تعبير الحرية فى الكتابات الحديثة»(٣٦).

وبالطبع فإن هذه التعبيرات لا تماثل تعبير الحرية فى الكتابات الحديثة، فمن الناحية الفلسفية فإن الحرية هى اختيار الفعل عن روية مع استطاعة عدم اختياره أو استطاعة اختيار ضده، وهى تطور من فلسفة الحق الطبيعى كما عرفها الفكر البشرى منذ عصور الإغريق والرومان،

ومن فكرة الحق الطبيعى جاءت فكرة القانون الطبيعى الذى انتظمت عليه صور الديمقراطية فى الإطار الليبرالى، أى أن الفكر البشرى اهتم منذ البداية بالمساواة، ورأى أن الله خلق الناس متساوين فى الطبيعة وانشغل المفكرون الأوائل بكيفية إيجاد هذه المساواة، وقال فلاسفة الإغريق: إن القانون الطبيعى الذى يحكم البشر ليس شيئا سوى المساواة(٣٧).

وفى الفكر الليبرالى تعنى الإيمان بقدرة الفرد على إدراك مصالحه الحقيقية، وأنه خلق حرا وما القيود التى توصل إليها الفكر الإنسانى إلا لحماية هذه الحرية الفردية وتعزيزها، أى أن الحرية أصل مطلق وليس عليه استثناء، ولكن من المعروف فى الإسلام أن الحرية مقيدة بالشرع، كما أن سلطة العقل محدودة بالنظر إلى وجود سلطة الوحى الذى هو آلية أساسية فى إيجاد الدعوة الإسلامية فى حد ذاتها، ومجاله لا يدركه العقل البشرى، كما أن هناك قواعد إسلامية عديدة جاءت بسلطة الوحى ولا يستطيع العقل البشرى الجدل فيها وعليه اعتمادها كما جاءت فى القرآن الكريم.

وارتباطا بقضية الحرية تأتى قضية المواطنة لنرى مشهدا آخر من التناقض فى دعوة البنا إلى ما سماه «علمنة الإسلام»، فالحرية وفقا لما أورده البنا على أنها تقابل الإباحة فى الإسلام تفرض ألا تكون لها أبعاد دينية، لكنه وهو الحريص على قوة الإسلام ودعوته لا يجد نفسه إلا فى موقع المدافع عن اعتبار الإسلام النموذج الأمثل للبشر جميعا. صحيح أنه لا يفرض على الآخرين اتباعه، وإنما جوهر دعوته هو إعلاء الإسلام واستعادة قوته ومجده، ومن ثم فإنه يطرحه على الآخرين بوصفه النموذج الأفضل عقيديا وحضاريا أيضا. ومن ناحية أخرى فإن انتقاداته للقومية (يصفها بأنها عنصرية وشوفينية) والاشتراكية بوصفها أيديولوجيات فشلت عندما اصطدمت بالإسلام، وما كان لكل منهما من نجاحات فى بعض الفترات إنما جاء بفعل ربطهما بالإسلام نفسه، هذه الانتقادات التى تصل إلى حد الرفض تتعارض بالطبع مع دعوته إلى التعددية والاعتراف بالآخر.

فضلا عن أن جمال البنا نفسه يرفض اجتهادات دينية أخرى مثل أعمال نصر حامد أبوزيد وخليل عبدالكريم فيما يتعلق بالنص القرآنى (مسألة النسخ، وطبيعة كلام الله، وأسباب النزول)، مما يلقى ظلالا كثيفة على مدى استيعابه الداخلى لمبدأ الاعتقاد الذى يدافع عنه(٣٨). على أن المشهد يبدو أكثر وضوحا من حيث التناقض الداخلى فى الفكر عندما يتعرض لمعالجة مسألة المواطنة. فهو يؤكد أن «المواطنة لا يمكن أن تكون

إسلامية، أو مسيحية، إنما هى تتبع الوطن، أى الأرض والمكان»(٣٩). ولكن ألا يصطدم ذلك بدعوته أن الإسلام دين وأمة حيث يشير ذلك إلى أن الانتماء الإسلامى هنا هو للدين حيث كان على اتساع المعمورة وليس للوطن أو المكان الجغرافى المحدد بلفظ الوطن. وفيما يتعلق بالمسيحية فهو بينما يطالب بضرورة استبعاد الحساسيات وطرح التجاهل، وإقامة العلاقة بين مسلمين وغير مسلمين فى الوطن الواحد على أساس المساواة التامة فى الحقوق والواجبات وعلى التقدير المتبادل، فإنه يؤكد فى الوقت نفسه أن أى حكم إسلامى (هكذا حتى بالمطلق) لابد أن يكون أقرب إلى المسيحية من أى حكم آخر حتى لو كان هذا الحكم الأخير مسيحيا، ويبرر ذلك بأن الإسلام هو الدين السماوى الوحيد الذى يعترف بنبوة المسيح وبتولة العذراء وأن الإسلام يقر بأن المسيح جاء بمعجزة وحمل كتابا سماويا مقدسا هو الإنجيل، والإيمان به توجيه إلهى للمسلمين تضمنه القرآن أكثر من مرة، فموقف الإسلام من المسيح لا يمكن أن يؤذى إحساسا مسيحيا لأنه وإن رفض الاعتراف بالمسيح ابنا لله، فإنه يقدم له الاحترام الجدير برسول كريم، كما يقول إن الشك فى عدالة الإسلام أو الضيق بحكمه لم يكن فى أغلب الحالات - إن لم يكن فى كلها - صادرا من المسيحيين العرب (ولنلاحظ هنا تخصيصه للمسيحيين العرب وليس كل المسيحيين)، وإنما من الحضارة الأوروبية التى يصفها بأنها لم تعرف التسامح»(٤٠).

## مصادر الفصل الرابع


١ ـ التقرير الاستراتيجي العربي ٢٠٠١ ـ مرجع سابق ـ ص ١٢١.

٢ ـ جريدة القاهرة فى ٢٠٠٣/٩/٩ ـ العدد ١٧٨ ـ ص ١٨.

٣ ـ يوسف القرضاوى، الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا العربية ـ الطبعة الثالثة ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة ـ ١٩٩٧ ـ ص ص ٤٦ ـ ٧٢.

٤ ـ جريدة الشرق الأوسط فى ٢٠٠٣/٨/٢٢ ـ العدد ٩٠٣٣ ـ ص ٧.

٥ ـ جريدة الشرق الأوسط فى ٢٠٠٣/٩/٢ ـ العدد ٩٠٤٤ ـ ص ٤.

٦ ـ جريدة الشرق الأوسط فى ٢٠٠٣/١٠/٢٠ ـ العدد ٩٠٩٢ ـ ص ١.

٧ ـ جريدة الحياة فى ٢٠٠٣/١١/١٨ ـ العدد ١٤٨٤٨ ـ ص ٤.

٨ ـ جريدة الوفد فى ٢٠٠٣/١١/١٥ ـ ص ٨.

٩ ـ جريدة القاهرة فى ٢٠٠٣/١٠/٢١ ـ العدد ١٨٤ ـ ص ١٩.

١٠ ـ جريدة الشرق الأوسط فى ٢٠٠٣/٥/٢٣ ـ العدد ٨٩٤٢ ـ ص ١٨.

١١ ـ حرمة الغلو فى الدين ـ سلسلة تصحيح المفاهيم ـ مرجع سابق ـ ص ص ٢٧ ـ ٥٢.

١٢ ـ المصدر السابق ـ ص ص ٧٥ ـ ٨١.

١٣ ـ طلعت رميح، الوسط والإخوان ـ مرجع سابق ـ ص ٣٨.

١٤ ـ أوراق حزب الوسط ـ مرجع سابق ـ ص ص ٩ ـ ١٢.

١٥ ـ طلعت رميح، الوسط والإخوان ـ مرجع سابق ـ ص ١٨٧.

١٦ ـ برنامج حزب الوسط ـ مرجع سابق ـ ص ٢٨.

١٧ ـ جريدة الشرق الأوسط فى ٢٠٠٣/١٠/٥ ـ العدد ٩٠٧٧ ـ ص ١٤.

١٨ ـ المصدر السابق.

١٩ ـ طلعت رميح، الوسط والإخوان ـ مرجع سابق ـ ص ٤٥.

٢٠ ـ المصدر السابق ـ ص ص ١٧١ ـ ١٧٢.

٢١ ـ جريدة القاهرة فى ٢٠٠٣/١٠/٢٢ ـ العدد ١٣٢ ـ ص ٢٤.

٢٢ ـ جريدة العربى فى ٢٠٠٣/١٠/٥ ـ العدد ٨٧٩ ـ ص ١٥.

٢٣ ـ جريدة الحياة فى ٢٠٠٣/١٠/١٨ ـ العدد ١٤٨١٧ ـ ص ٦.

٢٤ ـ طلعت رميح، التغيرات فى الحركة الإسلامية إلى أين ـ وكالة الأهرام للصحافة ـ سبتمبر ٢٠٠٣.

٢٥ ـ محمد سليم العوا، الانتماء الدينى والوحدة الوطنية ـ مجلة العربى فى

١/١/١٩٩٢ ـ العدد ٣٩٨.
٢٦ ـ فهمى هويدى، التدين المنقوص ـ مركز الأهرام للترجمة والنشر ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة ـ ١٩٨٨ ـ ص ١٣.
٢٧ ـ محمد سليم العوا، الانتماء الدينى ـ مرجع سابق.
٢٨ ـ السيد سابق، فقه السنّة ـ المجلد الثانى ـ دار الفتح للإعلام العربى ـ الطبعة الحادية والعشرون ـ القاهرة ـ ١٩٩٨ ـ ص ٢٥٧.
٢٩ ـ مجلة روزاليوسف فى ٢٠٠٣/١١/٢٩ ـ العدد ٣٩٣٨ ـ ص ص ٦٤ ـ ٦٥.
٣٠ ـ جمال البنا، موقفنا من العلمانية، القومية، الاشتراكية ـ مكتبة دار الفكر الإسلامى ـ القاهرة ـ ٢٠٠٣ ـ ص ص ١٥ ـ ٤٣.
٣١ ـ المصدر السابق ـ ص ٤١.
٣٢ ـ المصدر السابق ـ ص ٤٢.
٣٣ ـ جريدة القاهرة فى ٢٠٠٢/١/٢٩ ـ العدد ٩٤ ـ ص ١٠.
٣٤ ـ جريدة القاهرة ـ فى ٢٠٠٣/٨/٢٦ ـ العدد ١٧٦ ـ ص ١٨.
٣٥ ـ جمال البنا ـ مصدر سابق ـ ص ٤٣.
٣٦ ـ المصدر السابق ـ ص ٣٩.
٣٧ ـ عبدالعاطى محمد، الحركات الإسلامية فى مصر ـ مصدر سابق ـ ص ص ١٣٢ ـ ١٣٥.
٣٨ ـ جريدة القاهرة فى ٢٠٠٣/٩/٩ ـ العدد ١٧٨ ـ ص ١٨.
٣٩ ـ جمال البنا، موقفنا من العلمانية.. ـ مصدر سابق ـ ص ٩٧.
٤٠ ـ المصدر السابق ـ ص ٩٢، ص ١٩٧.

# الفصل الخامس

# إشكاليات المشروع الإسلامى المعاصر

كانت إسهامات الحركات الإسلامية المصرية فى اشتدادها واعتدالها وعبر مرلحل الزمن المختلفة، هى جزءا من الهم العام الذى شغل - ولا يزال يشغل - المسلمين جميعا، وهو البحث عن مشروع إسلامى متكامل الخصائص، واضح الآليات يحقق أسلمة الدولة والمجتمع معا. ولم يكونوا وحدهم فى الميدان، فقد انجذبت إلى هذا الهم جماعات وتنظيمات أخرى عنيت بالشأن الدينى، وكذلك مفكرون وكتّاب ومثقفون وشيوخ مستقلون، كما انشغلت به النظم السياسية فى المجمعات الإسلامية من خلال مؤسساتها ودساتيرها.

محاولات شتى وصور مختلفة للنظر للإسلام كعقيدة تجمع بين الدين والدنيا بعضها حركى دينى - سياسى، وبعضها غير سياسى، والثالث رسمى ومؤسسى. وقد غلب التوجه الرسمى غيره من الأطروحات والتحركات، وباتت الدول مقتنعة بتأميم الإسلام «لمصلحة خبرتها الوطنية»، وفعّلت هذا التوجه وتصدت لكل محاولات الخروج عليه، ولم تتقبل سوى ما يؤيد خبرتها هى فى هذا المجال. ولكن المصادرة «بتأميم الإسلام» لم تحل الإشكالية الممتدة منذ نهاية الدولة الإسلامية فى الأندلس، وهى كيف يقوم الإسلام فى الأرض كعقيدة وسياسة وحياة اجتماعية لكل المؤمنين به؟

وتحولت الإشكالية إلى ظاهرة لم تستطع أى من القوى أو الأطروحات المختلفة الإلمام بها تماما، ولا الإجابة عن تساؤلاتها الحقيقية من داخل الخبرة الإسلامية الكاملة. فقد عرفنا حركات للإصلاح والتجديد الدينى، وأخرى تناصر الجمود والتقليد، وثالثة إحيائية أصولية، كما عرفنا أشكالا مختلفة من التجارب الوطنية فى تكييف الجوانب العملية من الشريعة مع الواقع، وعلى الرغم من ذلك بقيت الإشكالية - الظاهرة قائمة.

ومن الصحيح أن كل ذلك لم يذهب سدى، فلا يستطيع أحد أن ينكر

أن كل المشروعات التى طرحتها الحركات الإصلاحية والإحيائية بألوانها ودرجاتها المختلفة قد تركت تراثا ضخما كان عونا - ولا يزال - لكل محاولات جديدة للنهوض الإسلامى، ولكن معظم مشروعات هذه الحركات - إن لم تكن كلها - لم تكتمل أو يقدر لها التحول إلى تجربة مؤثرة تغير الواقع فعلا، لأسباب تعود إلى ضعف بنيانها الفكرى، أو انحرافها عن صحيح الإسلام، أو لافتقادها الدعم السياسى والمؤسسى، أو لإجهاضها من الخارج، أو لافتقاد المسلمين أنفسهم للوحدة على المستويين الوطنى والأممى، أو لتأثر كل تجربة (وطنية) بميراثها الثقافى الممتد من مرحلة ما قبل الإسلام وبظروفها الاجتماعية والاقتصادية المتغيرة عبر الزمن. لم تكن المشكلة فى الإيمان بالرسالة المحمدية، فقد ظلت - ولا تزال - قوية وحامية لنفسها بنفسها حيث ظلت عقيدة التوحيد كما جاء بها الإسلام مزدهرة، ولكن المشكلة تركزت فى المشروع نفسه الذى يجعل من الاسلام دين ودنيا معا.

وتحت هذا العنوان تراكم تراث ضخم من الاجتهادات والتجارب يتضمن مشروعات وليس مشروعا بعينه. وكانت مشكلة الحركات الإسلامية فى مصر مثل غيرها من التجمعات الإسلامية الأخرى، هى فى صياغة مثل هذا المشروع، وهل تعتبر نفسها مخولة بأن تعمم هذا المشروع على كل المسلمين أم لا.

وقد فجرت أحداث ١١ سبتمبر القضية إلى حد غير مسبوق، حتى إن البعض يعتبرها من باب الأضرار النافعة لأنها فتحت ملف الإصلاح الإسلامى مجددا، وطرح خطاب دينى إسلامى جديد يستنكر العنف ويؤمن بالسلام بين المسلمين والآخرين، وينفتح إيجابيا على كل قضايا العصر وآلياته. لقد أظهرت الأحداث أن الصراع ليس فقط بين الإسلام والغرب من الناحية الحضارية، بل هو صراع أيضا داخل المجتمعات الإسلامية وفيما بينها البعض، وبات الكثيرون متفقين على أن أزمة التخلف «الإسلامية» هى أزمة داخلية مثلما أن لها أبعادها الخارجية.

لقد هزت هذه الأحداث الأمة الإسلامية من الداخل حقا خاصة مع استمرار تداعياتها وتعرض بعض المجتمعات الإسلامية التى كانت مؤازرة لتيار الجهاد والعنف والتشدد لنيران «العنف» الإسلامى نفسه. وفوجئت المجتمعات الإسلامية بما يشبه الصدمة بعد أن اكتشفت أن مشروعات الإسلام التقليدى والجامد والعنيف أصبحت لا تهدد وجودها الوطنى والأممى فحسب، بل والإسلام نفسه كعقيدة.

ووسط هذه الظروف راجعت الحركات الاسلامية فى مصر نفسها وأحدث بعضها تغييرا جذريا فى فكره، وامتدت موجة المراجعة إلى خارج حدودها، ليس بتأثير منها فى حقيقة الأمر، وإنما لأن صدمة الحادى عشر من سبتمبر كانت عامة. ووسط هذه الظروف أيضا انفتح ملف المشروع الإسلامى مجددا، لكنه هذه المرة أكثر عمقا عما كانت عليه الأحوال فى القرن التاسع عشر. وأهم ما فى التناول الجديد لقضية المشروع الإسلامى أن المسألة لم تعد حكرا على حركة أو قوة سياسية بعينها، ولا حتى على مؤسسات النظم السياسية الإسلامية القائمة، بل المراجعة مفتوحة والاجتهاد مفتوح والحوار يمضى فى مناخ آمن بعيد عن «التكفير» أو التخوين، لأن الخطر أصبح يمس العقيدة والوجود الحضارى للمسلمين أنفسهم جميعا وبلا استثناء.

كما أن من أهم سمات التناول الجديد للظاهرة أن الكل لم يعد قادرا على الاستمرار فى منهج الدفاع والتبرير، ذلك المنهج المعتاد عبر السنين الطويلة الماضية كلما ألم بالإسلام والمسلمين مكروه. وإنما هناك رغبة جادة وعن اقتناع بأهمية البحث عن مشروع نهضوى إسلامى جديد.

إننا لا نتوقع مشروعا إسلاميا واحدا، فليس هذا هو المقصود بالمشروع الجديد، وإنما البحث يتركز فى إيجاد حد أدنى من الاتفاق على قضايا محورية كثيرا ما أعاقت التجارب الإسلامية عن أن تكتمل أو تستمر أو تصلح كنموذج سياسى وحضارى، وأن هذا الاتفاق يمتد ليشمل المراجعة الفكرية والعملية معا على كل الأصعدة التى يشملها الإسلام كعقيدة وحضارة وتراث. فالأحادية هنا تتعلق بتعميم الاتفاق على ملامح رئيسية للمشروع، لكنها لا تعنى مطلقا تكرار النموذج بكامل عناصره وآلياته فى كل المجتمعات الإسلامية. وليس هذا معناه أيضا أن يوكل بناء هذا المشروع لحركة بعينها أو حتى لنظام سياسى بعينه أو لمفكرين ومثقفين بعينهم، وإنما عبر هؤلاء جميعا وبما يجعل جهودهم موصولة بالأمة أو بالقطاع العريض من الشعوب الإسلامية التى هى محور الإصلاح وقوته الحقيقية.

ويتطلب بناء هذا المشروع الجديد أمرين رئيسيين، الأول: الخروج من حالة اليأس إلى الإيجابية وتوحيد الجهود نحو مدخل معين تدلف منه الأمة الإسلامية إلى الخلاص من ورطة التخلف والانحطاط والتهديد الخارجى. والثانى: إعادة النظر بشجاعة - ومن أهل الاختصاص المشهود لهم بالعلم والدراية بحقيقة الإسلام - فى القضايا الرئيسية التى تدخل

فيما يمكن اعتباره المسكوت عنه فى الحركة الإسلامية بكل أطرافها.

فأما ما يتعلق بالخروج من حالة اليأس، فإن أى مشروع جديد يكتب له النجاح لابد أن يحظى بزخم من التأييد والثقة بالنفس والإحساس بالمسئولية عن الوصول به إلى بر الأمان، ولا يملك اليائسون سوى إلقاء الأعذار فى حالة الانحطاط على الغير، سواء بالتحجج بوطأة الحملة الأمريكية ـ الغربية الشرسة على العرب والمسلمين بعد أحداث ١١ سبتمبر، أو بعجز الأنظمة عن التغيير للخروج من الضعف والاستضعاف.بينما الإيجابيون لا يستبعدون هذه الأعذار، لكنهم يعتبرونها فى ذاتها دافعا لضرورة الإصلاح وليس قيدا عليه يثبط الهمم.

وقد لاحظ د. رضوان السيد انقسام المثقفين والمناضلين إلى فرقاء فى نظرتهم لكيفية التعامل مع الوضع الإسلامى المأزوم بعد أحداث ١١ سبتمبر. فريق كبير يرى أنه لا أمل فى شىء قريب، والأفضل الانصراف عن محاولة أى تغيير حتى لا يستفيد الخصوم من انكشافنا وضعفنا، وفريق آخر يعتبر الأمة الإسلامية فى حالة دفاع عن النفس أمام الهجمة الأمريكية قبل أى شىء آخر مثل التفرغ للإصلاح، وفريق ثالث يتبنى الإصلاح كضرورة للخروج من المأزق خاصة لمواجهة تطرف «الحركات الأصولية»، وفريق رابع يسلم بأطروحات المصالح وضروراتها، لكنه يعتبر الاصلاح عملية معقدة وطويلة الأمد، ومن ثم فإن المطلوب الآن ـ لكى يكون الإصلاح الدينى ممكنا وناجحا ـ الاهتمام أساسا بالإصلاح السياسى الذى سيساعد فى حالة تحقيقه على الإصلاح الدينى، أى أنه يرجئ الأول ويعطى الأولوية للثانى كضرورة أو شرط لازم له(١).

والرد على ذلك أن هذا التقابل العقيم بين ما يعتبر شرطا أو ضرورة، وما هو أساسى والخلاف على ما يعتبر شرطا أو أساسا لابد أن يتوقف حتى يمكن بناء المشروع الإسلامى الجديد. فلا يعقل رفض التجديد الدينى بدعوى الحفاظ على الهوية وتماسك الأمة الإسلامية ومنعها من الفرقة، فما كان التجديد يوما ـ على ضوء خبرة حركات الإصلاح فى القرنين التاسع عشر والعشرين ـ مدعاة للفرقة، وعلى العكس كان التعصب والتعقيد هما سبب الفرقة، ثم إن الفرقة نفسها قائمة كحقيقة وإلا لماذا ظهرت إشكالية عجز الإسلام عن مواكبة العصر أو ضعفه وهوانه أمام غيره من الحضارات الأخرى.

ولا يعقل رفض الإصلاح السياسى بحجة أن الوحدة فى مواجهة الهجوم الخارجى تقتضى إرجاءه، فلو كان الإصلاح مستتبا لما تعرضت

المجتمعات الإسلامية لمثل ما تعرضت له عقب أحداث ١١ سبتمبر، ولا يعقل إرجاء التغيير انتظارا لتحقق نماذج فى فهم العقيدة وبناء النظام السياسى أصبحت تاريخية ومرتبطة بزمانها ومكانها ولا أمل أو حتى فائدة من عودتها مثل التشبث بعودة الخلافة الإسلامية.

وأما فيما يتعلق بالقضايا الرئيسية التى يتعين إعادة النظر فيها، فهى تنحصر فى مضمون الفقه وأدلته حيث الحاجة أصبحت ماسة إلى فقه جديد يكون هاديا ومرشدا وحصنا يمنع من الزلل لكل إصلاح سياسى متشدد، وأن يتبلور هذا الفقه الجديد من مرجعية إسلامية محددة تحظى بالمصداقية لدى كل المسلمين. والذى لا ينكره أحد أن المؤسسات العريقة فى هذا المجال لدى السنّة تحديدا قد اتسعت الفجوة بينها وبين الشارع الإسلامى حتى بات كل من يحصل القليل من الإلمام ببعض الجوانب العملية فى الشريعة يعطى نفسه الحق فى الفتوى، وشهدت السنوات القليلة الماضية «استباحة» فكرية وأخلاقية للفقه من جانب بعض الحركات الإسلامية وأمرائها، بل إن هذه المؤسسات نفسها وقعت بسبب الترهل فى مزالق السياسة وراح بعض رموزها يفتون فى الأحداث السياسية الساخنة فى المنطقة ثم يعودون عن الفتوى مما يهز صورة الفقه.

كما تشمل هذه القضايا مسألة الدولة أو النظام السياسى المنشود للدولة الإسلامية، والخلاف فيها هو من أهم الأسباب التى أدت إلى انحطاط العالم الإسلامى، حتى إن الكثير من المفكرين الإسلاميين يعتبرها علة العلل فى هذا الانحطاط. فقد أدى الفشل فى مشروع الدولة فى الإسلام إلى انقسام الأمة الإسلامية ووضعها دائما فى دائرة الدفاع والتبرير أمام متطلبات العصر، وأدى إلى الخلاف المزمن مع التيارات العلمانية المختلفة، بل إنه فتح المجال لأنصار التطرف لكى يتسيدوا الساحة انطلاقا من نظرية «الحاكمية لله» بعد أن اجتزءوها من سياقها الصحيح. ومهمة المشروع الإسلامى الجديد أن يغلق الجدل العقيم فى هذا الملف بتغليبه مصلحة الأمة التى هى مصلحة الشرع نفسه على أى اجتهادات لجماعة أو حركة بعينها.

وأخيرا فإن هذا المشروع بحاجة إلى إعادة الاعتبار للجماعة المسلمة، ذلك المفهوم الذى ضاع منذ ظهور الفرق الإسلامية إلى يومنا هذا، وليس المقصود هنا تحديد جماعة بعينها على مستوى العدد أو التخصيص، ولكن المعنى منصرف إلى ذلك الكيان المعنوى الذى يمثل أمة الإسلام الذى

يحمل روح الحمية على الإسلام والالتزام بتعاليمه السمحة والإيجابية، وهى الروح التى يستند إليها فى نشر الفقه الجديد الذى يتلاءم مع العصر بما يعطيه المشروعية لدى عموم المسلمين دون تخصيص. هذه الجماعة المعنوية هى «العصبة» التى يستند إليها مشروع الإصلاح الدينى والسياسى، وبها يضمن نجاحه واستمراره.

إن التجديد الدينى والإصلاح السياسى مطلوبان فى وقت واحد، وكلاهما معا يحتاجان إلى تعامل إيجابى مع الوضع الإسلامى المأزوم، وإلى فقه جديد وحسم مسألة الدولة ونظام الحكم، وإحياء دور الجماعة، وبكل هذا - مكتملا وفى وقت واحد - يتحقق ما يمكن تسميته «الإسلام النهضوى الجمعى» كإطار فكرى وشكل مؤسسى للمشروع الإسلامى الجديد.

## المبحث الأول

# الفقه بين التجديد والتقليد

إن الحديث فى الفقه مثل السير فى حقل من الألغام يتعين على السائر فيه أن يعرف طريقه جيدا، ويتسلح بكل ما يجنبه الوقوع فى الزلل. نقول ذلك تقديرا وتعظيما للفقه فى الإسلام باعتباره جهدا مخلصا لله وللمسلمين لمعرفة أحكام الشريعة وتنزيلها على الواقع، ولأن دوره مفصلى فى إقامة الإسلام لأنه معنى أساسا بالأحكام الشرعية العملية وأمور التكليف للمسلمين فيما جاء به الله بالوحى فى القرآن والسنّة، فهو إلى جانب مسألة الإيمان والتوحيد بالله يعد الركن الرئيسى الذى يقوم عليه الإسلام فيما يتعلق بتحوله إلى واقع معاش وحياة دنيوية على طريق الدين الذى جاء به الإسلام.

وعلى الرغم من القيمة العظمى التى يحظى بها الفقه فى تاريخ الإسلام، ومع أنه أصبح واضحا ومستقرا باكتمال المذاهب الأربعة: الحنفى والمالكى والشافعى والحنبلى فى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى، فإنه منذ عهود «الانحطاط» الإسلامى بعد نحو أكثر من أربعة قرون من ذلك، أصبح موضعا للجدل والخلاف وربما لانقسام أمة الإسلام، والسبب لا يرجع إلى مضمون ذلك الفقه وما جاء به ، ولا إلى إغلاق باب الاجتهاد كما يدعى البعض مما هو غير صحيح، حيث ثبت من العلماء المسلمين المخلصين أن هذا الباب لم يغلق مطلقا بعد المذاهب الأربعة، بل لا يزال مفتوحا حتى يومنا هذا، وإنما السبب يكمن فى القراءة الخاطئة لهذا الفقه بكل ما يحفل به من تراث ضخم، وفى الانقسامات السياسية والحضارية التى نجمت عن تطور المجتمعات الإسلامية نفسها مثل غيرها من المجتمعات البشرية الأخرى، وكذلك تراجع دور المؤسسات المرجعية الفقهية، مما جعل سلطة الفقه في يد من هم خارج دائرة الاختصاص.

إننا لا نريد تناول هذه القضية الحساسة بإفراط أو تفريط، وإنما نؤكد عدة حقائق من البداية:

**أولها:** أن الفقه فى كل تراثه المأخوذ عن كبار الفقهاء والمجتهدين وعلماء الإسلام هو فى مجمله موضع تقدير واحترام ولا أحد يشكك فى الجهد الذى جاء به أصحابه فى هذا الشأن، ومن ثم فإن أى دعوة إلى الإصلاح أو بناء مشروع إسلامى جديد يجب ألا تنطلق من الطلاق مع هذا الفقه، باعتباره قديما أو مرحلة تاريخية أو تحت دعوى الاجتهاد، فقد جاء من أناس شديدى الإيمان والدراية بأصول الإسلام والغيرة عليه، وكان همهم ليس فقط تثبيت العقيدة وتوضيح أصولها فى العبادات، وإنما أيضا تنزيل التشريع الإسلامى إلى الواقع، ومن هنا فإن التقليد لهذا الفقه ليس خطأ يصيب الناس بالهلع مثلما يطالب بعض المتحمسين من أنصار التجديد.

**وثانيها:** أنه بقدر ما نسلم بصحة «التقليد»، فإن تغير الزمان والمكان يفرض بذاته أن يظل الفقه (وهو رؤية بشرية لأصول الشرع) حيا، ولكى يحظى بذلك فإنه لابد أن يتجدد دوما، والتجديد هنا ليس معناه القطيعة مع الماضى بل الوصل به، وليس هبة أو رخصة لكل من يتصدى لذلك، وإنما هو مسئولية شرعية لا يقدم على الالتزام بها والتصدى لها إلا من هم أهل اختصاص فيها. فالفقه لا يتجدد إلا بفقهاء مثلهم، لذلك فإننا فى أمسّ الحاجة - فى ضوء الظروف المتغيرة - إلى تجديد التقليد.

**وثالثها:** أن شمولية الإسلام وأهميته كدعوة دينية تقتضى أن يكون هناك قدر كاف من الإجماع على ما يناسب المسلمين فى كل زمان ومكان. أى يلتزم التجديد بمرجعية إسلامية هى «الجماعة» المسلمة. وإذا كانت هذه «الجماعة» مفقودة فى زماننا هذا، فإن هذا لا يبرر دعوة البعض أن ما يناسب مجتمعا من الإسلام لا يناسب مجتمعا آخر، هكذا على الإطلاق دون تحديد أهو فى الأصول أم الفروغ، وأهو فيما حوله إجماع أو حوله اختلاف.

والصحيح أن هناك حدا أدنى من الالتزام الإسلامى عقيدة وعبادة ومعاملات يتعين الحفاظ عليه فى كل المجتمعات الإسلامية مما يعد أصولا وليس فروعا، وتنحصر الفروع فيما هو شديد الارتباط بالظرف المكانى والاجتماعى الخاص لبلد دون آخر، ذلك لأن التوسع فى شأن ما يعد مشروعا والتضييق فيما يعد أصولا يعمق التقليد والتعصب لمذهب دون آخر، أو لاجتهاد دون آخر من ناحية، ويهمش رسالة الإسلام ككل عن

الحياة العامة بكل أفكارها ومؤسساتها، لذلك فإن تجديد التقليد المنتظر لابد أن يكون مرتهنا بإعادة إحياء «الجماعة» المسلمة ورد الاعتبار للإجماع الذى هو ثالث الأدلة الفقهية فى الترتيب بعد القرآن والسنّة.

إننا فى هذا المقام لن نخوض فى كل تفاصيل القضايا المرتبطة بالفقه، فتلك قضية شائكة لا يقوى عليها حتى أشد الناس دراية به، وهم عندما يتناولونها يتعاملون معها بحذر شديد، لكننا سنحاول طرح خريطة تبرز أهم الإشكاليات فى هذه القضية، كما سنحاول تقديم بعض الاجتهادات الفقهية التى تميز الفارق بين دعاة الهجوم على الفقه والمدافعين عنه فى بساطة ووضوح يعززان الإيمان لدى المسلم ويفتحان الطريق أمامه للتعامل مع مستجدات العصر بثقة. ولنتذكر أن أهم ما قدمه الإمام محمد عبده، وقد كان فقيها مجددا فى عصره، خدمة للإسلام، هو أنه تناول مسائل مثل الأحوال الشخصية والشورى وأصل السلطة فى الإسلام والموقف من الحضارة الغربية، والعلاقة بين العقل والوحى، تناول الفقيه الواثق من نفسه الملم بأصول أحكام الشريعة، فكان ما قدمه من اجتهادات فى هذه المجالات موضع ثقة وتصديق واطمئنان من المسلمين فى مصر فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، مما دفعهم إلى الانفتاح على العصر بكل قضاياه الساخنة بما فيها الموقف من العلمانية والتعامل معها، والنقل عن قضايا الغرب وهم واثقون بأن إسلامهم لن يهتز، أى أنه عندما يأتى الفقه من أصحابه ومتلائما مع احتياجات ومصالح المسلمين، فإنه يكتسب جذورا راسخة ويؤدى نفعا ويحدث ثمارا حقيقية فى النهضة.

الفقه فى اللغة هو العلم بالشىء والفهم له، أى الفهم لما ظهر أو خفى أو إدراك الأشياء الخفية. لكنه فى اصطلاح الفقهاء يتسع ويضيق من حيث الشكل، وإن كان موضوعه يظل متفقا عليه. ففى موسوعة الفقه الإسلامى، فإن اسم الفقه قد استعمل فى اصطلاح الفقهاء للدلالة على معنيين أحدهما حفظ طائفة من مسائل الأحكام الشرعية العملية الواردة فى الكتاب والسنّة وما استنبط منها، سواء حفظت مع أدلتها أم حفظت مجردة عن هذه الدلائل. وثانيهما هو مجموعة هذه المسائل والأحكام. فإذا ذكرت دراسة الفقه أو فهمه أو ما ورد فيه أو التأليف فى الفقه، أو كتب الفقه، فإن الفقهاء لا يعنون إلا هذه المجموعة التى تحتوى على الأحكام الشرعية العملية التى نزل بها الوحى، قطعية كانت أو ظنية، وعلى ما استنبطه المجتهدون على اختلاف طبقاتهم، وعلى ما اهتدى إليه أهل التخريج والوجوه، وعلى الأقوال الصحيحة، والأقوال الراجحة،

والأقوال غير الصحيحة والمرجوحة والضعيفة والشاذة، وعلى ما أفتى به أهل الفتوى فى الواقعات والنوازل وإن لم يقم على استنباط ولم يكن إلا تطبيقا للأحكام المقررة، وعلى بعض ما احتيج إليه من مسائل العلوم الأخرى، وعلى ما رآه متأخرو الفقهاء الذين ليسوا من أهل الاجتهاد ولا التخريج من طريق ما سموه تفقها أو استظهارا أو أخذا.

ولكل مذهب من المذاهب الفقهية مجموعته الخاصة التى تنسب إليه. والمجموعات الخاصة والمجموعة العامة كلتاهما يتناولها اسم الفقه، وهو بهذا المعنى يطلق عليه أيضا علم الفروع، أو الفروع، إما فى مقابلة العقائد وأصول الدين، لأن التصديق بالأحكام العملية فرع للتصديق بالعقائد، وإما فى مقابلة أصول الفقه لتفرع تلك الأحكام عن أصولها وأدلتها التى هى موضوع أصول الفقه. والأفهام والآراء التى يتوصل إليها عن طريق النظر فى الأحكام الشرعية لا تسمى فقها، إلا إذا وقعت موقعها وصدرت عمن هو أهل لها.

ويختلف الفقه عن الشريعة فى كون الأول فرعا وغير منشئ وإنما كاشف، بينما الثانى أصل ومنشئ. فالشريعة هى ما نزل به الوحى على رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأحكام فى الكتاب والسنّة، مما يتعلق بالعقائد والوجدانيات وأفعال المكلفين قطعيا كان أو ظنيا. ووفقا للمعنى السابق للفقه، فإنه بينه وبين الشريعة العموم والخصوص الوجهى، يجتمعان فى الأحكام التى وردت فى الكتاب والسنة، وتنفرد الشريعة فى أحكام العقائد وما إليها مما ليس فقها، بينما ينفرد الفقه فى الأحكام الاجتهادية وما يلتحق بها(٢).

ولا يختلف تعريف د. نصر فريد واصل عن المعنى السابق، إلا أنه أكثر تحديدا وإيجازا. فهو يعرف الفقه فى اصطلاح الفقهاء بأنه: «العلم بالأحكام الشرعية العملية المأخوذة من الأدلة التفصيلية»، ويراد بهذه الأحكام «خطابات الشارع الحكيم المتعلقة بأفعال العباد الحسية من فعل أو ترك والمتضمنة ببيان تصرفات الناس من الصحة والفساد والبطلان والوقف والنفاذ واللزوم. والأحكام الفقهية بناء على هذا لا تشمل أحكام العقائد ولا الأحكام التى تتعلق بالأخلاق».

ويقول د. نصر فريد: إن الفقية بناء على هذا التعريف هو من له ملكة خاصة وقدرة على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وهو بهذا المعنى شمل المجتهد فى الأحكام الشرعية. كما يعرّف الشريعة الإسلامية بأنها «مجموعة الأحكام التى سنّها الله للناس جميعا على لسان

رسوله محمد صلى الله عليه وسلم فى الكتاب والسنّة، وأن الشريعة تناولت ثلاثة أمور لموضوع واحد، هى: العقائد والأخلاق والمعاملات. وعليه فإن الفرق بين الفقه والشريعة هو أن الأول أحد أقسام الشريعة لأنه يختص بالجانب العملى منها، فهو بمثابة النوع من الجنس(٣).

وعلى الرغم من وضوح موضوع الفقه أو مجاله، فإن هناك تباينا فى التراث الإسلامى فيما يتعلق بأدلته، حيث يضيق البعض منها بينما يوسع البعض الآخر، بما يعكس الخلاف الذى ظهر حتى خلال عصر الخلفاء الراشدين فيما يتعلق بتطبيق رسالة الإسلام على الواقع، وهو خلاف نستطيع تلخيصه فى اتجاهين أحدهما محافظ متشدد، والآخر تجديدى ومعتدل، دون التشكيك بالطبع فى صحة اجتهاء كل منهما. بل لا يخفى أن الاختلاف فى الانحياز والاختيار للتناول الفقهى يمتد ليشمل أجنحة داخل كل اتجاه بين من هم على يمين أو يسار كل منهما.

فموسوعة الفقه الإسلامى تحصر مصادر الفقه أو أدلته فى الكتاب والسنّة والإجماع والقياس، وفي نظر الأصوليين فإن الإجماع والقياس ذاتهما يرجعان إلى الكتاب والسنّة، لكن الموسوعة تشير إلى أن الأصوليين ذكروا مصادر أخرى اعتبروها مصادر أو أدلة مختلفا فيها وأنها فى الواقع لا تعدو أن تكون أنواعا من المصادر الأربعة السابقة، أو قواعد كلية فقهية محضة (لا ترقى إلى مستوى المصادر)، ومن هذه المصادر: «شرائع من قبلنا، وإجماع الشيخين، وإجماع أبى بكر وعمر وعثمان، وإجماع الأربعة الراشدين، وإجماع أهل البيت، وإجماع أهل المدينة، وإجماع أهل الكوفة، وإجماع أهل البصرة، والاستحسان والمصلحة المرسلة والاستقراء، وهى من أنواع القياس، والاستصحاب والبراءة الأصلية، وسد الذرائع، والعادة والعرف. وتقول الموسوعة: إن هذه كلها قواعد فقهية وليست دليلا يستند إليه فى استنباط حكم شرعى(٤).

ولكن نصر فريد يشير إلى مصادر أخرى غير الكتاب والسنّة والإجماع والقياس، ويعتبرها أدلة فى الفقه، وإن كان يرتبها حسب أهميتها وقوتها فى الدلالة على ما هو أرجح فى تناوله لها. فهو بالإضافة إلى هذه المصادر الأربعة يقدم لنا أدلة أخرى على الترتيب هى: الاستحسان، والاستصلاح (المصلحة المرسلة)، وسد الذرائع، والاستصحاب (إبقاء الحال على ما هو عليه حتى يقوم دليل يغيره)، وشرع من قبلنا، ومذهب الصحابى، والعرف.

واتساقا مع هذا التوجه المعتدل الذى يعمل على إفساح الطريق أمام

الفقه بتوسيع أدلته حتى تكون هناك دائما إجابات إسلامية على المستجدات فى حياة المسلمين، طرح نصر فريد ١٣ قاعدة اعتبرها أهم القواعد الفقهية هى: الأصل فى الأشياء الإباحة، والأصل فى العقود والتصرفات الحل والصحة، والأصل براءة الذمة، والأصل فى الدماء والأعراض والأموال الحرمة، واليقين لا يزول بالشك، ولا ثواب إلا بالنية، والأمور بمقاصدها، والضرر يزال، والاجتهاد لا ينقضى بمثله، والتابع تابع، وإعمال الكلام أولى من إهماله، والخراج بالضمان، ولا ينسب إلى ساكت قول(٥).

إن الاختلاف لا يتوقف عند توسيع أو تضييق أدلة الفقه، وإنما يمتد إلى ما هو أكبر من ذلك حيث هناك دائما فهم متباين للنص القرآنى من ناحية، وموقف متباين أيضا من السنّة نفسها من حيث سند الرواية فى الحديث النبوى. وقد لا يتسع المجال هنا لذكر العديد من الأمثلة التى يختلف فيها السنّة فيما بينهم، وكذلك السنّة والشيعة فى مسائل العبادة والمعاملات، وتكاد تصل الفروق إلى أبسط صور العبادات نفسها حيث من الممكن أن يقول مذهب من المذاهب الأربعة الرئيسة بأنه يتعين على الرجل المسلم أن يتوضأ مرة أخرى إذا لامس امرأة (المرأة الأجنبية من غير حائل فى فهم الشافعى)، بينما لا يقر هذا البعض الآخر من الفقهاء.

خذ مثلا الموقف من قضية الإيمان التى هى من صلب العقيدة الإسلامية، هل يتحقق ذلك بالقول أم بالعمل أم بهما معا دون انفصال؟ هنا مثلا كان الإمام أبو حنيفة يرى أن العمل ليس بركن أصلى فى الإيمان، وأن الإيمان هو العقد الجازم الذى لا يحتمل النقيض ولا يقبل زيادة أو نقصانا، وكان يقلل من الاعتماد على الأحاديث حتى يقال إنه لم يكن يعترف إلا بعدد قليل جدا منها باعتبارها أحاديث صحيحة. ومن هنا احتج عليه أهل الحديث والخوارج واتهموه بالإرجاء، بينما كان الخوارج يرون مثلا أن الإخلال بقاعدة العمل فى الإيمان يدخل المسلم فى نطاق الكفر، وأما المعتزلة فقد كانوا يرون أن من يسقط قاعدة العمل فى الإيمان هو بين منزلتين أى بين الكفر والمعصية.. وهكذا أمثلة عديدة على الخلافات المفصلية الفقهية بين المذاهب.

وبالطبع هناك خلاف قديم وممتد بين السنّة والشيعة فى مسألة الجماعة المعصومة، وفى الإمامة، وفى النظر إلى ثقل السنّة والأحاديث النبوية فى استخراج أحكام الشريعة العملية. المهم أن أحدا لا ينكر الحقيقة العامة بوقوع الاختلاف.

ويرى الشيخ محمد الغزالى أن الاختلاف أو الخلاف ليس ترجيحا لفلسفة خاصة، وإنما هو ترجيح لما صح عند الفقيه المجتهد أنه سنّة الرسول صلى الله عليه وسلم، ويؤكد أن ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم لا خلاف فى الأخذ به، وإنما الكلام فى مواضع الخلاف ينصب على الأثر المروى: هل صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم أم لا؟». وكما ينشأ الخلاف عن تقويم السند وتقدير نسبته إلى صاحب الشريعة، ينشأ اختلاف الفهم فى النص الثابت (القرآن الكريم)، ويقول: إن النص الذى لا جدال فى ثبوته قد تتفاوت الأنظار فى فهمه، حسب الطبيعة الذهنية للفاهم، أو حسب الطبيعة اللغوية للألفاظ، كما أن الآثار النبوية موضع تقدير مختلف بين العلماء من ناحية السند الذى وردت به، فقد يصح عند هذا ما لا يصح عند ذاك(٦). فالقضية إذن فى فكر الغزالى هى قضية تفسير من ناحية، وتقويم للسنّة من حيث سند الحديث، وفى كليهما يفترق الفقهاء والعلماء.

وقد أثارت مسألة التقليد فى الفقه - أى اتباع مذهب أو فقيه بعينه - جدلا مستمرا حتى وقتنا هذا، وبصددها هناك اتجاهان أو مدرستان، واحدة تتعصب للتقليد والأخرى لا تنكره أو تشكك فى صحته لكنها لا تعتبره ملزما وتسعى إلى الاجتهاد المضبوط بالشرع. والغزالى من الفريق الثانى، وذهب الشيخ يوسف القرضاوى إلى نفس اتجاهه لكنه كان أكثر جرأة فى الحماس للاجتهاد من الأول فيما يتعلق بالموقف من الأخذ عن المذاهب. فالغزالى يتساءل: هل فى المذاهب المختلفة ما هو أولى بالحق من الآخر؟ ويجيب بالنفى مؤكدا أنها جميعا سواء فى قيمتها مهما كان بعضها أحظى من الآخر عند من يقول به.

ويقول: أنت فى هذه الفروع الفقهية (أى فيما هو خارج عن الأصول فى العبادات التى لا عليها خلاف مثل أن الصلاة خمسة فروض، وعدد ركعاتها ١٧ ركعة) بين نظرين: إما اعتبرتها جميعا وجوها للحق، وأن الحق فيها يتعدد، وكلها صواب مراد الله، وإما اعتبرت الحق واحدا غير معروف على التحديد، وتلك الأقوال اجتهاد فى استبانته ولأصحابها كلهم أجر البحث عنه. أى أنه لا يخطئ أو يرفض مذهبا وإنما يرفض اعتبار مذهب بعينه أنه الحق وحده. الاختلاف فى نظره يدخل فى كونه اجتهادا وليس أنه تقرير مطلق لحقيقة الدين. ويؤكد أن الأصول التى جاء بها الإسلام محددة وربما يكون عددها قليلا، بينما الباب يظل مفتوحا للاجتهاد فيما يمكن اعتباره فروعا.

وهو يضرب مثالا للأصول (وليس الحصر) بقوله: «الإيمان بالله ربا وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبيا ورسولا وبالقرآن كتابا، وبالكعبة قبلة وبيتا محجوجا، وبأن الإسلام مبنى على الخمس المعروفة، وبأنه ليس بعده دين، ولا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم نبى ولا رسول، وبأن كل ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم حق، فالساعة حق، والبعث حق، والجزاء فى الدار الآخرة حق، والجنة حق، والنار حق... إلخ. وما اختلفنا فيه من شىء فحكمه إلى الله ورسوله. فالخلاف إنما هو فى إثبات أن الله ورسوله أمرا بهذا الشىء، أو لم يأمرا به، مع الاتفاق على أن أمرهما واجب الطاعة على المسلم، وأن شريعة الله إنما ترجع إلى كتاب الله وسنّة رسوله صلى الله عليه وسلم»(٧).

وقد ذهب القرضاوى إلى نفس ما ذهب إليه الغزالى فيما يتعلق بتبرير أسباب اختلاف الأئمة، سواء فيما يتعلق بتباين الفهم للنص أو تباين الاتفاق على الحديث، وضرب أمثلة عديدة على هذا التنوع فى الفقه فى كتاب «فتاوى معاصرة» (الجزء الثانى) لسنا فى موضع الاستفاضة فيها، وإن كان للحق قد أدى هذا التنوع فى وقتنا الراهن إلى فرقة وتعصب حقيقيين فيما لا يمكن اعتباره أصلا من الدين. وقد اعتبر القرضاوى اختلاف الفقهاء رحمة بالأمة الإسلامية وذلك فيما يتعلق بالفروع، وقد رفض تقليد الأئمة الأربعة وحدهم، وقال بجواز تقليد غيرهم «يجوز الاعتماد على الكتاب والسنّة لمن يقدر الاعتماد عليهما، من أهل الفقه والنظر، فلهم أن يجتهدوا ويبحثوا، وأن يستخرجوا من الكتاب والسنّة، وأن يرجحوا، وأن يرجعوا إلى علماء الترجيح، وعلماء المقارنة، الذين يقارنون ويرجحون بالدليل، ثم يأخذ العالم بما هو أرضى لدينه وما هو أرجح فى نفسه، وما يطمئن له قلبه، فهذا هو الذى كلف به، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها»(٨).

ومن الإضافات المهمة التى قررها القرضاوى وهو يتناول مسألة التقليد والاجتهاد نفيه تماما لما هو شائع بأن باب الاجتهاد قد أغلق، وقال إن هذا قول مردود عليه، ولا دليل عليه من الكتاب والسنّة والإجماع. ومع أنه يرفض التقليد ويدافع عن الاجتهاد، فإنه يؤكد أن مسألة الاجتهاد لابد أن تكون فى دائرة أهل الاختصاص. وكما هو واضح من العبارة السابقة فإن هناك ضوابط يهتدى بها الفقيه أو المجتهد تتعلق باللغة وبالترجيح والمقارنة.. إلخ. وبالنسبة لمن لا يقدرون على الاجتهاد فإن عليهم الرجوع إلى ما يسميه «أهل الذكر»، مثلما يرجع الناس بالفطرة فى

كل اختصاص إلى أهله، ويقول: «ولا يتصور تكليف الناس جميعا بالاجتهاد كما يزعم بعضهم، فإن هذا غير ممكن وليس عليه دليل»(٩).

ومن الدلائل على تناول شئون المعاملات باجتهاد فقهى يوسع على الناس ولا يضيق عليهم، ما أكده محمد الغزالى أن الوحى لكى ينقى المعاملات بين الناس من الأدران التى لصقت بها وأن يدخل فى جوهرها ومظهرها ما يجعلها تتفق مع مبادئه ومثله، وإذا كانت هذه المعاملات سليمة ابتداء أقرها دون تعديل أو تحوير، فالبيع مثلا معاملة معتادة، وكل ما يطلبه الإسلام لها أن تتجرد من رذائل الغش والخداع والتعزير والربا، وأنواع المعاملات إنما يتطرق الخلل إليها لغلبة الأثرة وغرائز السوء عليها، لذلك أدارها الإسلام على رعاية المصلحة وتحقيق العدالة، ووضع مختلف التعاليم لجعل طبيعة العقود والتصرفات والأساليب التى تتم بها مستقيمة مع هذين الأمرين: المصلحة، والعدالة. وضرب الغزالى سلسلة من الأحاديث الصحيحة التى تعبر عن هذين المبدأين اللذين يجب أن يهتدى بهما الفقه فى إيضاح الأحكام الشرعية العملية، فما فيه مصلحة حقيقية للمسلمين يجب المضى فيه دون تردد، فالعبرة بالمقاصد أو المصالح التى ستحققها الأحكام الفقهية للناس، كما يجب تحرى العدل لإيضاح الحق فى القضية التى يتم إعمال الفقه فيها، وبكليهما يستقر الحكم الفقهى عند الناس. ومن هذه الأحاديث ما يرفض الغش والربا، وما يحض على الصلح فى المعاملات بين الناس ويؤكد الالتزام بما هو حلال وضد ما هو الحرام، والوفاء بتسديد الديون لأصحابها.. إلخ(١٠).

وقال القرضاوى: إن عمل المرأة جائز، وقد يكون مطلوبا طلب استحباب أو طلب وجوب إذا احتاجت إليه، وقد يكون المجتمع نفسه فى حاجة إلى عمل المرأة، لكن بشرط أن يكون العمل فى ذاته مشروعا، وأن تلتزم بالمظهر الإسلامى فى الزى والمشى والكلام والحركة (أيد ارتداء المرأة للنقاب الذى تناوله بمثل ما هو وارد بشأن الحجاب)، وألا يكون عملها على حساب واجبات أخرى لا يجوز إهمالها، كواجبها نحو زوجها وأولادها، وهو واجبها الأول والأساسى.

وقال بأن ترك الفوائد للبنوك - خاصة الأجنبية - حرام بيقين، لكن هناك أمرا مشروعا فيها وهو دفع هذه الفوائد - ومثلها كل مال من حرام - فى جهات الخير كالفقراء والمساكين واليتامى وابن السبيل والجهاد فى سبيل الله ونشر الدعوة إلى الإسلام وغيرها من ألوان البر وسبل الخير،

فهو مال خبيث بالنسبة لمن اكتسبه من غير حله، لكنه طيب بالنسبة للفقراء وجهات الخير. وفى هذه الحالة لن يكون صدقة.

وأجاز التبرع بالأعضاء من جسم الإنسان واعتبر ذلك وجهة نظر أو رأيا اجتهاديا لا يصل إلى مرتبة الفتوى، «فكما يجوز للإنسان التبرع بجزء من ماله لمصلحة غيره ممن يحتاج إليه، فكذلك يجوز له التبرع بجزء من بدنه لمن يحتاج إليه.. والإسلام لم يقصر الصدقة على المال، بل جعل كل معروف صدقة، فيدخل فيه التبرع ببعض البدن لنفع الغير، بل هو لاريب من أعلى أنواع الصدقة».

وحول قضية الإجهاض قال: إن الأصل فى الإجهاض هو الحرمة، وإن كانت الحرمة تكبر وتعظم كلما استقرت حياة الجنين، فهو فى الأربعين الأولى أخف حرمة، فقد يجوز لبعض الأعذار المعتبرة، وبعد الأربعين تكون الحرمة أقوى، فلا يجوز إلا لأعذار أقوى يقدرها أهل الفقه، وتتأكد الحرمة وتتضاعف بعد مائة وعشرين يوما، حيث يدخل فى المرحلة التى سماها الحديث «النفخ فى الروح»، وفى هذه الحالة لا يجوز الإجهاض إلا فى حالة الضرورة القصوى بشرط أن تثبت الضرورة لا أن تتوهم، وإذا ثبتت فما أبيح للضرورة يقدرها بقدره، والضرورى يتجلى هنا فيما إذا كان فى بقاء الجنين خطر على حياة الأم، لأن الأم هى الأصل فى حياة الجنين، والجنين فرع، فلا يضحى بالأصل من أجل الفرع(١١).

وطرحت جماعة الإخوان المسلمين موقفا متقدما من تولى المرأة للوظائف العامة ومن مشاركتها الكاملة فى الحياة السياسية. ففى عام ١٩٩٤ أصدرت كتيبا أعادت فيه تأكيد استنكارها للمثال الغربى لمعاملة المرأة ولوضعها الاجتماعى والاستهانة بحياتها، وقالت: إنها تطرح نقيضا لهذا نموذجا إسلاميا يكرم المرأة ويعزز دورها فى الحياة العامة. ووفقا لما طرحه الإخوان فى هذا الكتيب الذى صدر قبل الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٩٥ - فإن الرجل والمرأة متساويان فى مسائل الإيمان وعليهما مسئولية واحدة دون نقصان، والحدود المنصوص عليها فى الشريعة الإسلامية واحدة بالنسبة للرجل والمرأة، ولها ذمة مالية كاملة لا تنقص شيئا عن ذمة الرجل المالية.

أما مسألة القوامة للرجل على المرأة فلا يجوز أن تفهم على أنها مطلقة فى كل الأمور ولعامة الرجال على عامة النساء، وإنما القوامة خاصة بالأسرة فقط وفيما يتعلق بالأمور المشتركة بين الزوج والزوجة دون ما عداها، كما أن القوامة رياسة وتوجيه مقابل التزامات وواجبات

(مسئولية الرجل فى الإنفاق)، وهى ليست رياسة قهر وتحكم واستبداد ولكنها تراحم وتواد.

وتخلص جماعة الإخوان فى هذا الكتيب إلى أن الأصل هو المساواة بين الرجل والمرأة، والاستثناءات وردت من الله لخصوصيات تتناسب مع وظيفة المرأة الأساسية فى الحياة. وكذلك بالنسبة للرجل، وهذا التمايز مقصود به التكامل وهو ضرورى لتحقيق هذا التكامل، وبناء على ذلك أكدت الجماعة أن للمرأة الحق فى انتخاب أعضاء المجالس النيابية وما ماثلها، ولها أن تتولى الوظائف العامة، وتقول الجماعة إنه إذا كانت الولاية العامة لا تجوز للمرأة (يقصد بها الإمامة الكبرى قديما ورئاسة الدولة حديثا) فإن أمر توليها للقضاء موضع اجتهاد. ومادام هو كذلك فمن حقها تولى مهمة القضاء، وما عدا ذلك من أعمال فهى حلال شرعا للمرأة(١٢).

وإذا كان الخلاف بين السنّة حول مسألة الفقه يجد لنفسه من يحجمه ويدفعه إلى الطريق الأفضل لكى يبدو تنوعا فى الاجتهاد وليس دليلا على الانقسام، كما يجد من يربطه بالواقع فى إطار المبدأين الأصليين: المصلحة والعدل، فإن الخلاف بين السنّة والشيعة حول النظرة إلى الفقه ممتد منذ قرون طويلة ولم يصل إلى قاسم مشترك، مع العلم بأنه جرت محاولات للتقريب بين المذاهب السنية والشيعية فى الستينيات على يد شيخ الأزهر الشيخ محمود شلتوت عندما أدخل المذهب الجعفرى ضمن المذاهب التى يدرسها الأزهر لأبنائه، إلا أن هذه المحاولة لم تستمر طويلا حيث تم العدول عن المبادرة التى قام بها شلتوت. ثم تكررت المحاولات فى أواسط الثمانينيات، ولا يزال الباب فيها مفتوحا بين علماء السنّة والشيعة لكنها تظل محاولات فردية ولا ترقى إلى العمل الجماعى المؤسسى.

وبعد كل ذلك فإن القضية الرئيسية للخلاف لا تزال قائمة، وهنا نعرض لطرحين قدمهما كل من الشيخ محمد الغزالى والشيخ محمد مهدى شمس الدين بمبادرة من مجلة «الحوار» التى نشرت الرؤيتين فى عددها الصادر فى صيف ١٩٨٧ (العدد ٦ ـ السنة الثانية)، هذه القضايا تتمحور حول بأى سنّة يعمل المسلمون؟ ومسألة النص على خلافة النبى صلى الله عليه وسلم، وولاية الفقيه. وقد سعى كل من الشيخين إلى تأكيد الرغبة فى تطويق أوجه الخلاف وتوحيد الأمة الإسلامية لكن أيا منهما لم يستطع إنكار الفجوة فى هذه القضايا بين الجانبين.

قال الغزالى: إن السنّة والشيعة متفقون على أن السنّة هى المصدر

الثانى بعد القرآن الكريم، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم هو أسوة حسنة لأتباعه إلى قيام الساعة، والاختلاف فى ثبوت السنّة أو عدم ثبوتها مسألة فرعية، وقال: إن ما وقع من خلاف فى القرن الأول الهجرى لا يمكن إنكاره، ولكن يجب أن يدرس فى إطار البحث العلمى ويجب أن ينظر إليه على أنه جزء من الماضى لم يعد الكلام فيه مفيدا والخلاف فيه يقسم الأمة الإسلامية ولا يوحدها وهى تتعرض لأخطار خارجية قوية!! يجب ألا يسمح بامتداد ذلك الخلاف إلى ماضى المسلمين ومستقبلهم، بل يجمد من الناحية العملية تجميدا تاما ويترك حسابه لله تعالى، وإذا كان الخلاف على: هل أن أبا بكر كان أولى بالحكم من علىّ، عليا أم معاوية.. هذا الخلاف انتهى بانتهاء أصحابه، أما الأمة الإسلامية الآن فيحكمها الخواجات (الأجانب) وأساس الأمة مهدد، وإحياء الخلافات القديمة يتناقض مع السعى للنهوض من حالة الانحطاط والضعف.

ثم تطرق الغزالى لقضية الحكم: الإمامة، وولاية الفقيه، فقال: إن الشيعة الإمامية يرون فى الإمامة المتوارثة فى ١٢ إماما من أهل البيت القيادة والشرعية للمسلمين، ولكننى أرى أن هذا أصبح جزءا من التاريخ ولا يمكن طرحه كمشروع معاصر، ومسألة المهدى المنتظر قضية عقيمة، وتساءل: ماذا نفعل إلى أن يخرج؟ وأجاب: أنا أرى أن تحكمنا أحكام الإسلام العامة، وأما الماضى فقد انتهى، فما المانع من قبول الشيعى بحاكم سنّى، أو السنّى بحاكم شيعى مادامت الأمة تمنحه ثقتها وتؤمن بعدالته ومادام يحكم بشريعة الله.

وعن مسألة ولاية الفقيه تحدث بما يشير إلى أنه حتى من الناحية العملية فى إيران بعد الخمينى فإن الحاكم يتم اختياره بالشورى، ومن الطبيعى أن ينتخب لهذا الأمر من بين العلماء الراشدين العدول، وهو ما يتفق عليه الشيعة والسنّة. أى أن الغزالى رأى أن مشكلة الأحاديث (السنّة) يمكن الاتفاق عليها ويجب ألا تظل عقبة فى العلاقة بين الجانبين، كما أن مسألة الخلافات القديمة حول أحقية علىّ بخلافة النبى صلى الله عليه وسلم أصبحت جزءا من الماضى، وولاية الفقيه طرأت عليها تطورات تبعدها عن ذلك التصور الذى يقيس الإمامة على النبوة أو يضفى القدسية على الفقيه.

أما محمد مهدى شمس الدين فقد أوضح أنه لا خلاف بأن السنّة هى مصدر للتشريع، لكن هناك تفسيرات مختلفة، حيث إن مدرسة الشيعة الإمامية تنفى اعتبار قول الصحابى سنّة وتأخذ سنّة الرسول من مصادر

الأئمـة، بل تعـتـبـر قـول الأئـمـة أنفـسـهم من السنّة، فـالشـيـعـة يؤمنون بعـصـمـتهم، ولكـن المدرسـة السنّيـة فـى الأصـول ترفض هذا . هذه واحـدة، والقضية الأخرى أن الشيعة لا يعترفون بشرعية اجتماع السقيفة الذى تم فيه اختيار أبى بكر خليفة للنبى صلى الله عليه وسلم حيث يعتقدون أن هناك شخصا منصوصا على ولايته هو الإمام علىّ.

وهو بينما يؤكد أن المبدأ يبقى لدى الشيعة هو عدم شرعية اجتماع السقيفة، إلا أنه يجب ألا يكون أساسا للفرقة حيث إنه فى ذاته لم يؤسس جماعة شيعية وجماعة سنية خاصة أن علىّ رضى الله عنه كان قد بايع أبا بكر واعترف به، وإنما أسس للشخصية المذهبية للشيعة والسنّة، حيث تبقى الأمـة الإسـلامـيـة واحدة مع وجـود المذهبـين. أى أنه لا ضـرر من وجودهما مادام الجانبان اعترفا بأن هناك فى نهاية المطاف أمة إسلامية واحدة، خاصة أن الواقع أثبت أنه لم يحدث أن سنّيا تحول إلى شيعى أو شيـعيا تحـول إلى سنّى. كما أن التنوع قائم داخل السنّة وداخل الشيعة أيضا.

أما فـيـمـا يتـعلق بمسـألة ولاية الفـقـيه فـهى فى تقـدير شـمس الدين تفصيل فى النظرية السياسية للشيعة توجد حوله اختلافات كبيرة بين فقهاء الشيعة أنفسهم. فهناك من يرى للفقيه ولاية محدودة جدا، أو ولاية مـحـدودة، وهناك من يرى الحق فى ولاية مطلقـة، وعلى الرغم من هذا التـقـارب فى تنـاول القـضـيـة مع مـا قـاله الغـزالى، فـإن شـمس الدين أكد نقـاطا خـلافية معه، فقـال: إنه يرى أن توحيـد الفقه مستحيل، «فلنترك محاولات توحيد السنّة والشيعة من الناحية الفقهية والمذهبية الصرفة، بل لا يمكن حتى توحيد المالكية والأحناف فى موقفهم من القياس، الأفضل أن نحدد نقاط الخلاف، وأن نترك مساحات واسعة للسماح بالخلاف والتنوع، فكل حر فى الاعتقاد بمذهبه شرط الاعتراف بالمذهب الآخر وإسلامية المذهب الآخر.

أما مسألة الأحاديث فإن الشيعة بموجب مبادئهم لا يمكنهم التساهل، إنهم يعتبرون أحاديث الأئمة الموثوقة سنّة ومصدرا للتشريع ككلام الرسول صلى الله عليـه وسلم، وهم لا يعـتـرفـون إلا بالنبى والأئمـة، أى أنهم لا يعترفون بسنّة الصحابى كمصدر للتشريع. وحول اعتبار الخلاف على أحقية بعض الصحابة بالخلافة، لا يمكن للشيعة اعتباره ملكا للتاريخ فقط: فالشيعى حسب عقيدته لا يمكنه القول بأن ذلك لا يعنيه، فهو يوالى عليا وأبناءه، لكنى أرجو أن يتسع فهم واعتقاد الشيعة للاعتراف

بالآخرين وعدم الاعتقاد بأن من يخالفهم فى هذا الأمر هو غير مسلم»(١٣).

وفى موضع آخر نقل شمس الدين قضية العلاقة بين السنّة والشيعة إلى أفق أرحب من الفقه يعمل على تجاوز ما بينهما من خلاف سبقت الإشارة إليها ونقل المسألة إلى نطاق آخر هو «قدسية وحدة الأمة الإسلامية» بدلا من الخلاف حول السياسى والحكم/ الدولة الذى هو فرعى ونسبى وغير مقدس. وفى هذا رجع إلى موقف الإمام علىّ نفسه الذى رجّح فيه مصلحة الأمة على أى شىء آخر ووجه حديثه هذه المرة إلى الشيعة عموما وقال:

«أقترح أن نعود فى حل المشكلة إلى طريقة العلاج التى اتبعها علىّ وأهل بيته المعصومون فى التعامل مع معتقد السنّة، على ضوء وحدة الأمة التى هى القضية الكبرى، فى مقابل قضية الدولة/ الحكم السياسى. وأقول لكم: بعد الأئمة المعصومين، بعد غيبة الإمام الثانى عشر، وإلى أن يظهر الإمام الثانى عشر، الأمة رشيدة، وليست قاصرة، والأمة ولية نفسها، وليست قاصرة، تعالج قضية هذا التعارض النكد والخطر على ضوء النهج الذى سنّه الإمام علىّ والأئمة المعصومين.. وقد توصل فهمى القاصر إلى أن كثيرا مما يسمى أخبار التقية، ويصنف على أنه أخبار التقية ليس أخبار التقية، وإنما هو تشريعات سياسية وتنظيمية أولية تنصب على التعارض فى قضية الإمام بين الإمامة، وقضية الدولة، وفى قضية وحدة الأمة، بين وحدة الأمة وقضية الدولة»(١٤).

# المبحث الثانى

# السياسة بين الدينى والمدنى

ربما لم يشهد تاريخ الإسلام جدلا مثل ذلك الذى هو قائم حول الدولة أو نظام الحكم فى عالم الإسلام. وعلى الرغم من فشل مشروع الدولة فإن الانقسام فى القضية لا يخفى على أحد، وكأن هذا الفشل ذاته لم يكن كافيا لأن تعود الأمة الإسلامية إلى كلمة سواء فى هذه القضية المحورية، هى بالضرورة كلمة تبعد شبهة الاستبداد والظلم والجور والفساد الذى لحق بعدة تجارب إسلامية فى هذا المجال، ومادامت الضرورة هى كذلك فإن الرؤية المستنيرة والوسطية التى تيسر على المسلمين مواجهة واقعهم المرير وتخرجهم من مأزق الانحطاط تصبح هى الاختيار الأفضل بين الفريقين اللذين وقفا وجها لوجه طوال تاريخ الإسلام وهما أنصار إضفاء الطابع الدينى المقدس على بناء الدولة، وأنصار تجريدها تماما من هذا الطابع استنادا إلى النظرة لها على أنها من الفروع وليس من الأصول، ذات حكومة مدنية لا دينية الطبيعة، غير محددة بشكل مؤسسى بعينه، فقط تعد حارسا على الدين والدنيا، حافظة للأحكام الشرعية الإسلامية فى الأصول وليس الفروع، معنية بتدبير الشأن العام أساسا، مستندة إلى مرجعية الأمة (الجماعة)، التى تتولى الأمر من خلال الممثلين الذين تختارهم.

إن المبالغة الشديدة فى الخوف على عصمة الشريعة وتطبيقها من ناحية، وشيوع الاستبداد السياسى وإيثار السيطرة على الحكم لمصالح القوة المتغلبة فردية كانت أم جماعية، وليس مصالح الإسلام والأمة الإسلامية، كانا سببين رئيسيين وراء شيوع التناول الدينى المقدس لمسألة الحكم والدولة، مع أن واقع الحال على مدى العقود الأخيرة يشير إلى أن الشريعة ما كانت فى يوم مطبقة كما هى مطبقة الآن كما يقول د. رضوان السيد. فالتحجج بها هو إما انحراف فى الفهم من المشروع تغييره لأنه رؤية بشر للأصول، وإما تبرير لأنظمة الاستبداد أو محاولة لإضفاء طابع

الشرعية والقداسة على علماء وفقهاء للدين على غير إرادة وفهم الشرع نفسه، حفاظا لهم على مكاسب شخصية (خلق سلطة الكهنوت التى ليست فى الإسلام من قريب أو بعيد).

وسط هذا الانقسام نجد أنفسنا أمام تعدد فى المفاهيم أو المصطلحات قبل أن ندخل إلى ما تعنيه أساسا هذه المفاهيم والمصطلحات، فالبعض يتحدث عن الحكومة الإسلامية والدولة الاسلامية بمعنى واحد، والبعض الآخر يتحدث عن النظام السياسى للدولة الإسلامية، والثالث عن الحكم الاسلامى، والرابع عن الحكم والدولة فى عالم الإسلام، وكلها مسميات تعكس الاختلاف المنهجى فى النظرة إلى المشروع الاسلامى المرتجى، وتحديدا ما يتعلق فيه بشأن الدولة ونظام الحكم، وهو اختلاف بين منهجين الأول منهج الإحيائيين والأصوليين الذى يستمد منطقه من نموذج السلف المثالى الذى كان سائدا فى عصر النبوة والخلفاء الراشدين، وقبل أن تتحول الخلافة إلى مُلك عضوض. والمنهج الثانى منهج إصلاحى تجديدى صرف يرفض التقليد، وهو وإن كان يعترف ويقدر مشروع السلف الصالح، فإنه يميل إلى اعتباره مسألة تاريخية مضت وانتهت، وتعقد الواقع يمنع تكراره على الوجه الكامل والمطلق، لذلك فهو يأخذ منه روح الإسلام التى أقامت لحمته عقيدة وعبادات ومعاملات، ويهتدى بكل ما جاء به الفقهاء والعلماء، ولكنه يبتدع لنفسه منهجا مستقلا متميزا بطرح مختلف للقضايا الخلافية ومسائل الفروع الموجودة فى الفقه، إنه يقوم على الإبداع وليس النقل.

وقبل أن نحلل رؤية هذا المنهج الإسلامى الإبداعى، نتوقف بداية عند عدد من الملاحظات المهمة:

**أولها:** أن الدين والسياسة متلازمان فى الإسلام ولا يصح الفصل بينهما، فهو على غير الأديان الأخرى معنى بإقامة الدنيا والدين معا، ومن إقامة الدنيا الاهتمام بتدبير الشأن العام للمسلمين سواء فكريا أو مؤسسيا. إنه ليس دينا للعبادة فقط، بل دين للمعاملات والأخلاق. وكما يقول يوسف القرضاوى: إن للإسلام موقفا واضحا، وحكما صريحا فى كثير من الأمور التى تعتبر من صلب السياسة، فهو شريعة متكاملة وهو منهاج كامل للحياة بما وضع من مبادئ، وما أصّل من قواعد، وما سنّ من تشريعات، وما بيّن من توجيهات تتصل بحياة الفرد وشئون الأسرة وأوضاع المجتمع وأسس الدولة وعلاقات العالم، ومن ناحية ثانية فإن شخصية المسلم كما كونها الإسلام وصنعتها عقيدته وشريعته وعبادته وتربيته لا

يمكن إلا أن تكون سياسية، إلا إذا ساء فهمها للإسلام، أو ساء تطبيقها له، ويضرب أمثلة فى ذلك بأن الإسلام يضع فى عنق كل مسلم فريضة اسمها «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»، ويحرض على مقاومة الفساد، ويرغب فى القتال لإنقاذ المضطهدين والمستضعفين فى الأرض وغيرها من القيم التى تنظم حياة المسلم فى الشأن العام.

ثم إنه من الناحية الواقعية فإن أحدا لا ينكر أن مظاهر العلاقة الوثيقة بين الدين والسياسة كانت واضحة جلية طوال فترة امتداد تجربة الخلافة الإسلامية بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم وحتى سقوطها فى تركيا على يد كمال أتاتورك، وهناك تراث عريض فى المكتبة العربية حول معالم ما يسمى «السياسة الشرعية» وهى الخبرة الإسلامية طوال تلك الفترة فى تطبيق المنهج الإسلامى ومقولات الشريعة وأحكامها فى بناء الدولة داخليا وفى علاقاتها الخارجية أيضا.

**وثانيها:** أن الإسلام لم يحدد شكلا بعينه للحكم أو الدولة، بل ترك ذلك لتدبير المسلمين لأحوالهم الدنيوية مادام الشكل المؤسسى مقيد بالحفاظ على أحكام الشريعة. ويؤكد د. محمد سليم العوا أنه ليست هناك صورة واحدة للنظام السياسى الذى يعتبر إسلاميا، والمقصود بذلك صورة الخلافة التى عرفتها الدولة الإسلامية منذ وفاة الرسول. ويقول: «إن لفظ الخلافة أو الإمامة الذى أصبح - منذ بدء تدوين العلوم وأصبح للبحوث السياسية نصيب منه - علما على نظام الحكم فى الدولة الإسلامية لا يعنى فى مدلوله السياسى أو الدستورى أكثر من تنظيم رئاسة الدولة الإسلامية تنظيما يشمل اختيار الرئيس وتقرير حقوقه وواجباته، على نحو يشير إلى محاولة اتباع المثل الأعلى الذى كان قائما فى بداية نشوء الدولة الإسلامية حين كان الرسول صلى الله عليه وسلم يتولى رئاستها. لكن هذا اللفظ «الخلافة» لا يدل على نظام حكم معين محدد التفاصيل، بل إنه ليس فى الشريعة الإسلامية نظام حكم معين محدد التفاصيل، وإنما جاءت الشريعة الإسلامية فى هذا المجال بالقواعد العامة فحسب»(١٦).

**وثالثها:** أن المفهوم السياسى للدولة الإسلامية لا يعدو أن يكون الإطار النظامى الذى تجسد من خلاله الجماعة المسلمة استخلافها السياسى لتحقيق شهودها الإيمانى فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به، بين أعضائها وغيرها من الجماعات الأخرى. وللتوضيح فإن رغبة الجماعة المسلمة فى التعبير عن استخلافها السياسى، بشكل منظم يربط بين ما

تعلمه عن مقاصد الشرع والمتاح لديها من وسائل لتفعليها، يظل العمل فيه اجتهاديا. قدر توفيق الجماعة فى معرفة المقاصد وإرادتها فى العمل على مقتضاها يكون توفيقها فى بناء إطارها النظامى. وإذا كان لفظ الجماعة يفترض قدرا من التجمع أو التوحد بين أعضائها، فإنه التوحد الذى لا يعنى المماثلة أو الانصهار الكامل، بل الذى يقفز فوق فوارق اللغة والعرق واللون والجنس والسن ليربطها برباط الأخوة والتراحم والتواد. فالجماعة المسلمة تقبل أن يتعايش معها وبينها أفراد وجماعات أخرى غير مسلمة، شريطة أن يظل لها تمييزها الإيمانى غير العنصرى(١٧).

الدولة أو نظام الحكم فى الإسلام مرتبطة برؤية وظيفية لهذه الآلية المؤسسية تتلخص فى إقامة القيم التى جاء بها الإسلام وهى العدل والحرية والمساواة والشورى، ومساءلة الحكام وتنفيذ ما جاء فى الشريعة الإسلامية بشأن هذه القيم، وهى عضويا تجسد الإطار النظامى للجماعة المسلمة لتطبيق الاستخلاف السياسى، وتحدد عملها المقاصد والتدابير والسنن الكونية.

وقد لا يختلف أحد من المسلمين على ذلك، ولكن موضع الخلاف ينشأ عند تفسير هذه القيم من الوجهة الإسلامية، كما جاء فى الكتاب والسنّة، ومن ثم فى المنهج الذى يتم النظر به إلى الإسلام ككل. وهنا نعود إلى الفارق بين الإحيائى والإصلاحى. لقد أكد المفكر الاسلامى الدكتور محمد عمارة أن تجديد واقع الأمة الإسلامية لا يتم إلا بالإسلام، وإحياء مواتها هو بالإحياء الإسلامى، وإخراج حاضرها من الاستضعاف بالذى أخرج ماضيها من استضعاف أشد، وهو التزام الخلف - المعاصرين بالمنهاج الذى نهض به السلف - السابقون، فبالمرجعية الإسلامية التى يستنبط منها العقل المسلم دليل عمل التغيير الإسلامى المنشود والحلول الإسلامية لمشكلات التخلف، تتضح الرؤية أمام موكب الصحوة الإسلامية المعاصرة، وبقوة العقيدة، وقوة الوحدة وقوة الساعد يتحول هذا المنهاج إلى نهضة إسلامية(١٨).

هنا الهدف الرئيسى من المعالجة لمفاهيم الإسلام، التأصيل لها وأدلجتها أو جعلها عقيدة سياسية أيديولوجية تتسم بالشمول والانغلاق على نفسها ولا تقبل المعارضة أو الاختلاف معها. نعم هى تؤكد الهوية والتميز، ولكنها فى الوقت نفسه تحجم العقل وتتعارض حتى مع مفاهيم السنن والتدبير للشأن العام التى هى من صميم مبادئ الشريعة الإسلامية. إنها تعنى إصغاء لحروف النص وليس لمقاصده كما يقول د. رضوان السيد.

وهى دفاعية دائما وغالب ما يشتد عودها كثيرا فى مراحل تعرض الإسلام لخطر خارجى سواء تمثل ذلك الخطر فى هجمة على أسس العقيدة الإسلامية نفسها أو على الأرض الإسلامية (الاحتلال)، وتنتشر فى عصور الشعور بالانحطاط والضعف والوهن الداخلى، بينما على العكس من ذلك فإن عصور القوة والازدهار والاستقلال لا تشير إلى مثل هذا التوجه الأيديولوجى.

إنها فى نهاية المطاف اختيار سياسى للدفاع عن مصالح معينة لقوى سياسية بعينها متغلبة فى عالم السياسة الإسلامى يعكس وجهة نظرها وتفسيرها للإسلام، بينما هناك اختيار آخر معاكس تماما، وكلاهما لا يختلف على الأصول وإنما على الطريقة أو الأسلوب فيميل أحدهما إلى جعل الفرع أصلا وإلى المغالاة فى الأصل أيضا بينما التراث الإسلامى على اتساعه وتنوعه فيه أيضا ما يؤكد عكس ما يطرحه الإحيائيون الأيديولوجيون. إنه الفرق بين العودة إلى الماضى لاستعادة صورة مثالية لتطبيقها على واقع مختلف تماما وبين التوجه إلى المستقبل برؤية إبداعية للإبقاء على الإسلام متجددا وقويا فى الوقت نفسه.

وفى هذا الإطار وقع ظلم شديد على الفقه، حيث اعتبره البعض مسئولا عن الترويج لفكر الاستبداد والجمود تحت دعوى الحفاظ على الشرع، وأنه كان يتلون بألوان السياسة لإرضاء حكام المسلمين. ومن الذين ذهبوا إلى تحميل الفقهاء المسئولية عن «مشروع السلف» الذى ينظر إليه منهم أيضا على أنه لم يكن قط النموذج الأمثل، صالح الوردانى، الذى فى إطار حماسه للدعوة إلى الوسطية والاعتدال والمراجعة، أهال التراب على التجربة بأكملها. وكالعادة لدى كل من يبحثون فى شأن قيام الدولة الإسلامية عاد إلى اجتماع السقيفة الشهير الذى شهد أول خلاف سياسى فى الإسلام على السلطة ومنه تداعت الخلافات حتى اليوم. باختصار إن المهاجرين وهم الأقلية سيطروا على الموقف وتغلبوا على الأنصار وهم الأغلبية وتم تنصيب أبو بكر خليفة فى غيبة قطاع ثالث من قطاعات المسلمين وهو قطاع بنى هاشم (كان مشغولا بتجهيز الرسول صلى الله عليه وسلم ودفنه).

ومن هذه الحادثة يقول الوردانى: إن الفقهاء من أهل السنّة أجمعوا على أن الأمر تم شورى لأبى بكر وحددوا أن الشورى هى طريقة تنصيب خليفة المسلمين، ولما مرض الخليفة الأول مرض الموت أوصى لعمر بالخلافة على الرغم من معارضة الصحابة، فقال الفقهاء: إن الوصية هى

الطريق الثانى لتنصيب خليفة المسلمين، ولما قتل عمر أوصى باختيار خليفة من ستة أشخاص واختلفوا فيما بينهم ثم مال بعضهم لعثمان ليصبح الخليفة الثالث فاستنبط الفقهاء من هذا الحدث الطريق الثالث لتنصيب الخليفة وهو أهل الحل والعقد، ولما جاء معاوية منتصرا فارضا نفسه على المسلمين بعد مقتل الإمام على وولده الإمام الحسن وأعلن نفسه خليفة، جاء الفقهاء وسمو العام الذى تسلم فيه الحكم عام الجماعة واستنبطوا من هذا الحدث جواز تولى المتغلب أمر المسلمين. ثم تطرق الوردانى لأمثلة تلت ذلك خلال الدولتين الأموية والعباسية ظهر فيها موالاة الفقهاء للحكام الفاسقين والمستبدين، وانتهى من ذلك كله إلى أن «مشروع السلف» يتكون من حكام طغاة، وفقهاء مساندين، ورعية مستضعفة، ومعارضة محرمة، وطبقات مترفة، وخلال هذا المشروع لم تكن الشريعة الإسلامية - فى رأيه - مطبقة على أى نحو من الأحيان حيث لا يعقل أن يكون الإسلام نظيرا للظلم والفساد(١٩).

هذا التقويم لمشروع السلف فيه ظلم كبير للفقهاء من ناحية وللمشروع نفسه. صحيح أنه من الصعب استدعاؤه، لكنه لم يكن بهذا السوء ولم يكن الفقهاء بهذه السلبية والتضليل، والمكتبة العربية مليئة بالكتب التى تتحدث عن الصورة الصافية للإسلام فى تلك الفترة فيما قبل مرحلة الدولة الأموية وعن ازدهار العقيدة والفقه والحضارة فى العباسية والأموية أيضا، وعن المعارك التى دخلها الفقهاء مع الحكام المستبدين والفاسدين والمعاناة والاضطهاد الذى تحملوه بدرجات مختلفة على يد كل من كان يخالف رأيهم من حكام المسلمين. المهم فى كل هذه التجربة ما أصبح متفقا عليه بين المسلمين من أن الفقه نفسه لأنه من الفروع ويتصل بقضاياها نفسها، يتطور وفقا للاجتهاد لكى يقدم اجتهاده فى نظرة الشريعة للفروع فى الشأن العام وتدبر السنن والمقاصد، بل إن اجتهاداته فى مسألة كيفية تنصيب الخليفة تؤكد أن أدوات الحكم متغيرة، وحسب ما يلائم المسلمين فى كل زمان ومكان وليست قاعدة ثابتة.

ويؤكد د. محمد سليم العوا أن التطبيق فى بعض عصور الإسلام وما شهده من انحراف عن القواعد الأساسية التى قررها لا يحكم على المبادئ نفسها وإنما يفهم الإسلام أو يقدر من خلال مبادئه وأحكامه لا من خلال انحرافات بعض القائمين على تفسير هذه المبادئ أو بعض القائمين على تطبيق تلك المبادئ. وهو لا يختلف مع مقولة ابن خلدون «انقلاب الخلافة إلى ملك»، كما يعترف بأن تغييرا سياسيا قد حدث بعد انتقال الخلافة

من معاوية بن أبى سفيان إلى ولده يزيد (كان فاسقا)، مما أسس لمبدأ توارث الخلافة الذى استمر حتى سقوطها على يد الكماليين فى تركيا، لكنه يقرر أن الباحث المنصف يتعين عليه أن يلاحظ أيضا أن الفكر الإسلامى لم يسلم قط بأن هذه هى الطريقة المثلى لتولى رئاسة الدولة الإسلامية، بل إن الفقه الإسلامى السياسى وغير السياسى نما وازدهر وتم تدوينه فى ظل الخلافة الوراثية، وهو - أى الفقه - لا يقر طريقا أمثل من الاختيار المبنى على الشورى لتولى الخلافة.

كما يقرر العوا أن الفقه الإسلامى كان - ولا يزال - هو القانون الذى يقيد الحاكم، وهو ليس من صنعه ولم يكن يملك تعديل أو تحوير رأى فقهى، ولا كان يملك إلغاء رأى لفقيه أو لمذهب من مذاهب الفقه[٢٠].

وتأكيدا لذلك - على سبيل المثال لا الحصر - فقد كان الخليفة العباسى المتوكل ظالما وطاغيا، نصر أهل الحديث وبطش بالشيعة والمعتزلة، لكنه لم يستطع بالطبع أن يلغى مذهب الشيعة ولا المعتزلة. وهذه الواقعة تصلح أيضا لتأكيد كيف أن الفقهاء كانوا يلقون البطش من الحكام الذين لا تستهويهم آراؤهم، فمثلما نصر المتوكل أهل الحديث حيث وصل الإمام ابن حنبل فى عهده إلى مكانة كبيرة، فإن نفس هذا الإمام لقى بطشا من المأمون الخليفة العباسى الذى كان يؤمن بمذهب المعتزلة، وكان ابن حنبل على عكس هذا المذهبفدفع الثمن غاليا. ففى عام ٢١٨ هجرية أمر المأمون نائبه ببغداد إسحق بن إبراهيم الخزاعى بالتحقيق مع ابن حنبل لرفضه عقيدة المعتزلة فى القول بخلق القرآن، وسجن ابن حنبل واقتيد إلى الخليفة فى طرسوس، ومات الخليفة عند وصوله إليه، فبقى مسجونا بالرقة ثم رجع به إلى بغداد وبقى بالسجن حتى وفاة المعتصم عام ٢٢٧، ولم يستعد مكانته إلا فى عصر المتوكل إلى أن مات عام ٤٢١ هجرية[٢١].

نعود إلى مسألة المنهج وأهميتها فى بناء مشروع إسلامى جديد، فالقضية هى تفسير وانحياز لرؤية معينة للأصول، والاختيار هنا هو بين الغلو والتشدد والوقوع فى إطار العقائدية (الأيديولوجية) أم فى الوسطية والاعتدال والتخلص من النزعة الأيديولوجية.

وفى تحليل للدكتور رضوان السيد للتمييز بين المشروعين الإحيائى والإصلاحى، يوضح أن الإحيائيين حتى ولو مالوا إلى الإصلاح السلفى ولم ينكروا آليات عمل الفقهاد وتدرج الأحكام على خمس مراتب بين الحل والحرمة، ما كانت عقائديتهم تمكنهم من الأخذ بالكراهة (وبالاستحسان أو الإباحة) لأن هذه العقائدية كانت تصور لهم ذلك على

أنه سيعد مساومة وتسويات على حساب دين الله وشرعه، وقد وضح ذلك فى الستينيات والسبعينيات مع انتشار أفكار الحاكمية لله، وجاهلية المجتمع الإسلامى، ومن ثم ضرورة الجهاد.

«فالعقائدية الإحيائية لا تعرف غير الأبيض والأسود، والطهورية الشديدة (التى لا يمكن الوصول إليها تقريبا)، كل ذلك لا يسمح حتى لدى الذين يعرفون فقه القرآن والسنّة باللجوء إلى التأويل أو الاستعانة بآليات التعارض والترجيح»[٢٢].

المشكلة فى المبالغة الشديدة من جانب الإحيائيين فى النظر إلى دور الشريعة. إنها بعد نحو ١٤٠٠ عام لا يستطيع أحد أن يشكك فى أنها قائمة بتفصيلاتها وحاضرة فى أذهان الجميع، أى أنها غير منقوصة أو لم يحدث فيها أى ارتداد معاذ الله، لكن الإحيائيين يطرحون الشريعة فى ذاتها على أنها أصل المشروعية فى الإسلام وليس أن الأصل يقوم على الجماعة. والشريعة هنا فى نهاية المطاف هى رؤية الفقهاء والعلماء للأصول كما وردت فى القرآن والسنّة، أى أنه جهد بشرى لا يرقى مطلقا إلى صف القداسة أو اعتبارها الأصل فى المشروعية.

ويقول رضوان السيد: «لقد رأى الفقهاء المسلمون قديما أن الجماعة المعصومة التى تحتضن الشريعة هى الأصل فى المشروعية، فهى قد آمنت بدين الله، وهى تعيشه ويعصمها إجماعها من الضلال، وأما القول بأن الشريعة هى أصل المشروعية فهذا يعنى وضعها خارج الجماعة وارتهان جماعة المسلمين لحاكم أو قلة تزعم أن الشريعة بيدها، وكان هذا هو السبب وراء ما كان يفعله بعض الحكام المسلمين فى صراعهم مع الفقهاء حيث اعتقد الخليفة المأمون مثلا أن القرآن بيده باعتباره «خليفة الله»، وأنه يستطيع فرض تأويل معين للقرآن وطبيعته (نصير المعتزلة الذين قالوا بخلق القرآن)، وكان هو السبب فى الوقت نفسه وراء حرص الفقهاء والأصوليين على «الإجماع» باعتباره السلطة الحامية رمزيا ونظريا للدين ولبقاء الجماعة التى تحتضن شرع الله».

ثم عرض لأزمة الفقه (الداخلية) بمعنى إلى أى آلية وفهم ينحازون، حيث اختلفوا فى مفهوم الشريعة أو الأحكام الشرعية، وهل هى بمقاصدها أم بعللها، فقد اعتقد أكثر الفقهاء المبكرين أن الإشكال ينحل بالقول إن الأمر مشترك بين العلل والمقاصد، وكانت النتيجة أن فقه العلل وصل إلى طريق مسدود ليس لأن العلل غير معروفة، وإنما لتحرج الكثيرين من الفقهاء فى اللجوء المطلق إلى الاجتهاد عندما يعجز لديهم

فقه العلل عن التفسير والتوضيح. وحتى لا يظلم الفقهاء على إجمالهم أو جهدهم ككل، فإن فقه المقاصد أو المصالح كان موجودا لدى المالكية والحنابلة، وهو الأمر الذى مكن إصلاحيى القرن التاسع عشر من الاستناد إليه.(٢٣)

وكان من المتوقع أن يزداد إصلاحيو ذلك القرن تجديدا أو قربا من الاجتهاد المطلق، إلا أن الأمور جرت على غير ذلك حتى انتكست إصلاحية ذلك الوقت وعادت إلى منهج الإحيائيين مرة أخرى كما هو واضح من مسيرة جانب كبير من الحركة الإسلامية المعاصرة. وما الحوار الخصب الذى اشتد عقب أحداث ١١ سبتمبر فى سياق المراجعة لدى أطراف من هذه الحركة إلا سعى جديد للعودة إلى فقه المقاصد والتخفيف من غلواء التشدد فيما يتعلق باعتبار الشريعة أصل المشروعية وتقديمها على الجماعة، تماما مثلما هو الحال فى النظرة إلى الجهاد بالقوة الذى تراجع الكثيرون عن اعتباره فريضة لا تنتظر الإرجاء. وقضية الجهاد مرتبطة أيضا بمسألة تجاوز الجماعة المسلمة كما يقول رضوان السيد. فالإحيائيون عمموا الجهاد ليصبح ضد الجميع حتى فى مواجهة أولئك الذين كانوا يعتبرون مسلمين أو معصومى الدم بالنطق بالشهادتين، وقد فعلوا ذلك لأنهم اعتبروا الجماعة غير قائمة(٢٤).

هذا الخلاف المنهجى نلمسه واضحا تماما فى قضية الحاكمية لله، وهى قضية فى نظرنا أخذت أكثر مما تستحق وما انتشار الدعوة فيها إلا بسبب تراجع الفكر الإبداعى فى الفقه المعاصر وغلبة السياسة الحركية على الدعوة الإسلامية عموما، ولا نقول إنها قضية مفتعلة لأن هناك من النصوص القرآنية ما يؤكدها، لكننا نقول إنها مسألة ترتبط بالسياسة فى الإسلام، وهى من الفروع وليس الأصول، ومن أبرز المظاهر على تعمد تحويل الفرع إلى أصل، وما المغالاة فيها إلا بفعل ضغوط ظروف سياسية بعينها ارتبط بصعود «الأصولية الإسلامية» من ناحية، وتصاعد الصدام بين الغرب والإسلام، والدليل أن هناك فرقا فى التناول بين السابقين للحديث فيها والمعاصرين، بل إن كثيرا ممن تحمسوا لها فى السابق مثل يوسف القرضاوى نفسه عاد فى السنوات الأخيرة إلى طرح رؤية مغايرة لها لا تنتقص منها من حيث المبدأ لكنها تضعها فى حجمها الطبيعى والمعقول بما أفسح المجال لمراجعات مهمة فيها من جانب بعض الحركات الإسلامية مثلما فعلت الجماعة الإسلامية. وأمامنا فيها رؤية تقليدية أو أصولية متشددة طرحها أبو الأعلى المودودى ورؤى أخرى جاءت على

أوسطها أو يسارها إن جاز التعبير، بينما لم يعرها آخرون اهتماما على الرغم من أنهم من المراجع الثقات فى قضايا الإسلام.

وفى جميعها نلحظ ارتباكا وتأرجحا فى الحقيقة بين المدخلين السالف الإشارة إليهما، أولئك الذين يتخوفون بشدة على الشريعة إلى حد أنهم يعتبرونها أصل المشروعية، وأولئك الذين يعتبرون الجماعة هى أصل المشروعية. وقد دفعهم هذا التأرجح إلى التلامس مع الديمقراطية (كآلية وليست فلسفة فقط)، واعتبارها أنها والشورى سواء مع فروق محددة.

يقول أبو الأعلى المودودى: إن كل حكم خلاف حكم الله ليس خطأ أو حراما فحسب، بل هو كفر وضلال وظلم وفسق، وأى حكم كهذا هو حكم الجاهلية لا يؤمن الإنسان ما لم يكفر به. ويستشهد بآيات من القرآن الكريم: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» (المائدة: ٤٤)، «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون» (المائدة: ٤٧).

وحكم الله كما يقرره القرآن الكريم يعنى أن الطاعة لابد أن تكون خالصة لله، وأنه لابد من اتباع قانونه وحده، وحرام على المرء أن يترك هذا القانون ويتبع قوانين الآخرين أو شرعة ذاته ونزوات نفسه. وهذا القانون هو الشريعة بما حددت من أحكام وحدود. والشكل الصحيح لحكومة البشر (الخلافة) فى نظر القرآن هو أن تؤمن الدولة بسيادة الله ورسوله القانونية، وتتنازل لهما عن الحاكمية وتؤمن بأن تكون خلافة نائبة عن الحاكم الحقيقي تبارك وتعالى وسلطاتها فى هذه المنزلة لابد أن تكون محدودة بتلك الحدود التى جاءت بها الشريعة فى القرآن والسنة. والدولة التى تقوم لتسيير نظام الخلافة هذا، يجب على الشعب إطاعتها فى المعروف فقط حيث لا طاعة لها أو تعاون معها فى المعصية (كل ما يخالف شرع الله وقانونه)، وأن يتم عملها فى كل المجالات التشريعية والتنفيذية بالشورى.

وقال: إن الخلافة جماعية، بمعنى أن من تناط به هذه الخلافة الشرعية السلمية ليس فردا أو أسرة أو طبقة، وإنما هو الجماعة - بجملة أفرادها - التى تؤمن بالمبادئ السابق الإشارة إليها، فكل فرد فى جماعة المؤمنين شريك فى الخلافة «ليستخلفنهم فى الأرض» (النور: ٥٥). وليس لواحد من البشر أو طبقة من الطبقات أى حق فى سلب المؤمنين سلطاتهم فى الخلافة وتركيزها فى يديه، وكذلك بالنسبة لأى شخص أو طبقة. وهو يعتبر الخلافة نظاما ديمقراطيا حيث إن المسلمين فيها أحرار جميعا لا سيد عليهم إلا الله ويقررون بأنفسهم ما يريدون، لكنه يستدرك سريعا

ليقرر أن السيادة تظل لله وليس للبشر، وأن ذلك هو ما يفرقها عن الديمقراطية الغربية التى تقوم على مبادئ الحاكمية الشعبية بينما الشعب فى خلافة الإسلام الديمقراطية يسلم بحاكمية الله ويجعل سلطاته محدودة بحدود قانون الله برضاه ورغبته(٢٥).

وعندما تعرض لخصائص الدولة الإسلامية أكد فى إحدى خصائصها أنها - أى هذه الدولة - تتفق ومبادئ الديمقراطية فى ضرورة أن تتكون الحكومة أو تتغير أو تسير برأى الشعب، إلا أن الشعب ليس مطلق العنان فيها، وإنما ينضبط هوى الشعب ويستقيم «بقانون الله ورسوله - وهو الدستور الأعلى - بحيث تسير الدولة فى طريق محدد مرسوم ليس فى استطاعة هيئتها التنفيذية أو التشريعية أو القضائية أو حتى فى استطاعة الشعب بأكمله أن يغيره اللهم إلا إذا قرر الشعب نفسه نقض العهد والخروج عن دائرة الإيمان(٢٦).

كما تحدث المودودى عن أهمية الشورى وضرورتها، لكنه لم يشر من قريب أو بعيد إلى أنها ملزمة، أو لم يفصح صراحة عن ذلك بشكل قاطع، وذلك لأنه مسكون بفكرة الدولة الدينية التى يصعب فيها الفصل بين ما هو إلهى وبشرى، بل كله إلهى. وإذا قال بالشورى فكأنما انحاز إلى سيادة الشعب أو الأمة التى يرفضها جملة وتفصيلا.

هذه الرؤية المثالية للدولة الإسلامية التى يستحيل عمليا وجودها تحمل فى طياتها تناقضات شرعية غير مقبولة. فالغرض الخفى من هذه الرؤية هو إقامة سلطة دينية فى الإسلام، وعلى الرغم من أنه يرفض سلطة الكهنوت ويقدم رؤيته على أنها تفوق أى رؤية بشرية أخرى فيما يتعلق بحرية الإنسان وصلاحه فى الدنيا، فإنه يطالب بها فى الوقت نفسه، بل ويؤسس لوجودها، فكأن الدعوة إلى حاكمية الله على الرغم من نقائها الهدف منها أساسا التبرير لقيام هذه السلطة الدينية التى لم يتحدث عنها من قبل ولا من بعد أى عالم أو فقيه فى الإسلام.

فمن ضمن مبادئ الدستور الذى يقترحه لعمل الدولة الإسلامية إيجاد سلطة تحكم فى مسائل الإسلام تسمو فوق الجميع وتفرض قرارها عليهم بما لا يجعل فى الحقيقة للشورى معنى فى هذه الحالة ولا حتى للجماعة، بل هو تجاوز لها تماما. ففى البند السادس يقول: «ضرورة أن توجد فى نظام الخلافة هيئة حرة مستقلة عن نفوذ الشعب وتأثير الحكام لتقضى فى النزاعات طبق القانون الأعلى (قانون الله ورسوله)(٢٧). فلا أحد يملك حق تحديد المقصود بقانون الله ورسوله هذا من ناحية، ولا أحد يملك لنفسه الحق فى أن يختص وحده بهذا العمل.

ولعله كان من الاعتقادات الرئيسية التى آمنت بها بعض الحركات الإسلامية المتشددة عندما اعتبرت نفسها صاحبة الحق وحدها فى «تغيير المنكر» وخلعت على نفسها «الجماعة المعصومة» أو «الجماعة الناجية». وهو يعلنها صراحة بإضفاء صفة الثيوقراطية على دولة الخلافة التى يقترحها تحت شعار «الحاكمية لله»، حيث يقول: «أن تكون الحاكمية فيها خالصة لله وحده إلى حد يتفق والنظرية الثيوقراطية (اللاهوتية)»، والتحفظ الذى يطرحه هنا للتمييز عن الثيوقراطية اللاهوتية المعروفة كما يقول هو فى الوسيلة أو السبيل فقط، «فبدلا من أن يكون الاختصاص بالخلافة لطبقة متميزة من الكهنة أو الشيوخ وغيرهم عن الله وتركيز جميع سلطات الحل والعقد فى يديها كما هو معهود عن السلطات اللاهوتية، نجد أن خلافة الله فى الدولة الإسلامية من حظ المؤمنين أجمعين (الذين عاهدوا الله عهدا واعيا صادرا عن إرادتهم على أن يخضعوا لحكمه ويذعنوا له) داخل حدود الدولة كلها، وأن سلطات الحل والعقد النهائية فى أيديهم على نحو جماعى[٢٨]. إنها دولة دينية وسلطة دينية لجماعة دينية شاملة، أى أنه نقل نظرية الحكم الإلهى الغربية إلى واقع الإسلام ولكن بألفاظ وقيم وأفهام إسلامية.

هذه الرؤية التى طرحها المودودى شغلت - ولا تزال - المفكرين الإسلاميين فضلا عن أنها أخذت بألباب الكثير من الحركات الإسلامية المعاصرة (قبل أن يراجع البعض منها تفكيره)، وسنضرب هنا بعض الأمثلة كنماذج لبيان الفروق فى الاتجاهات والرؤى وعدم الاتفاق، ذلك الوضع الذى يحتم على المعنيين بالحركة الإسلامية أن يقدموا فيه إجابة شافية بلا التباس لما تثيره إشكالية الدولة من نقاش وجدل.

إن مفكرا مرموقا مثل العوا لم يتعرض لهذه القضية فى كتابه الذى ناقش قضية الدولة فى الإسلام، والذى صدر تحت عنوان «فى النظام السياسى للدولة الإسلامية». وهو للحق قدم رؤية معاصرة بمفاهيم هذا الزمان مع التأصيل لها من واقع المتفق عليه فى الفقه وما يعتبر مبادئ عامة لا خلاف عليها، ولم يدخل فى جدل هذه القضية الشائكة لعلمه بالمزالق التى يمكن أن تقود إليها بإيقاع الطرح فى دائرة الدولة الدينية، وبدلا من منهج المقابلة بين ما هو دينى خالص وما هو مدنى خالص والاختيار بينهما، اختار مدخلا آخر أكثر رحابة هو الوظيفة أو الغاية من الدولة فى الإسلام، ومن خلال هذا الطرح فك الاشتباك بين ما هو دينى ومدنى ولم تعد الدولة أو الحكومة بذلك أصلا دينيا يصل إلى مرتبة

العقائد يفرق فيها بين إسلام المسلم نفسه، وإنما هى إطار تنظيمى مؤسسى مرجعيته تؤمن بالله واليوم الآخر، وتطبق قوانين الإسلام التى تنبع من الشريعة الإسلامية وتتطور لمواجهة متطلبات العصور المتطورة»(٢٩).

وطالب بأن تكون الدعوة إلى إقامة نظم الحكم فى الدول الإسلامية على أساس من الإسلام قائمة على استصحاب هذا المعنى، ويجب أن يكون التناول مقتصرا على هذه الحدود دون أن يخوض أصحابها فى التفاصيل التى تجلب الخلاف فى الرأى، فهى تفاصيل مرهونة بأوقاتها. «وحين تتفق أغلبية الناس فى دولة إسلامية ما على استلهام أحكام الإسلام فى المجال السياسى لتنظيم حياتهم السياسة، فإن التفاصيل لن تكون أبدا مشكلة، ويمكن حل أى خلافات بشأنها على أساس الحاجات الاجتماعية بوضع الحلول العلمية لها فى ضوء قواعد الاجتهاد الإسلامية»(٣٠).

وأوضح وظائف الحكومة فى الدولة الإسلامية فى أمرين هما إقامة الدين وتحقق مصالح المحكومين من المسلمين وغير المسلمين، واعتبر إقامة الدين الهدف الأساسى الذى يجب أن تلتزم به الدولة الإسلامية، بل إنه مبرر وجودها وسر تميزها عن غيرها (إضفاء صفة الإسلامية عليها، أى الخضوع لتعاليم الإسلام فى جوانبها المختلفة). وأكد أن الأحكام الإسلامية كلها تهدف إلى تحقيق مصالح الناس لينفى التضارب مسبقا بين الجانبين، فما هو من مصلحة الناس من مصلحة الدين والعكس أيضا.

وفى الأحكام أيضا أصلان، الأول أن القواعد الإسلامية التشريعية قد عنيت غالبا بتقرير الأحكام الكلية التى يندرج تحت كل منها ما لا يحصى من الحالات الجزئية. وفى ضوء الأحكام الكلية يستطيع المجتهدون من الفقهاء استخراج أحكام الحالات الجزئية التى تعرض فى عصر ما ومكان ما مراعين فى ذلك ظروف الزمان والمكان. ومن القواعد فى هذا السبيل مثل «الأمور بمقاصدها»، و«الأصل فى الأشياء الإباحة»، و«المشقة تجلب التيسير»، و«الحاجة تنزل منزلة الضرورة»، و«تصرف الإمام مع الرعية منوط بالمصلحة».

والأصل الثانى هو ما يقرره الفقهاء من أنه يجوز لولاة الأمور من المسلمين أن يتخذوا من القرارات ويضعوا من النظم ما يحقق مصالح

الناس والعدل بينهم، ويدخل ذلك تحت ما سماه الفقهاء «السياسة الشرعية»، وصاغ الفقهاء أيضا أصلا مهما هو «أن من مبادئ الشريعة التوسعة على الحكام فى الأحكام السياسية»(٣١).

وقد سبق القول إنه من الذين يرون أن الخلافة ليست بالضرورة هى الشكل السياسى المؤسسى الوحيد فى الإسلام، بل هى لفظ يطلق على رئاسة الدولة ليس إلا، ومن الممكن الاستغناء عنه حتى من حيث اللفظ، وإنما للأمة الإسلامية أن تختار النظم الرئيسية المناسبة لها باختيارها البشرى، المهم أن تقوم رئاسة الدولة بالواجبين: إقامة الدين وتحقيق مصالح الناس والتمكين لهذا التحقيق.

كما يرى أن الشورى هى طريق اختيار الحاكم وليس لها صورة بعينها، فمسائل الانتخاب وغيرها من الآليات يمكن الاستعانة بها فى إقامتها. على أن الأهم من ذلك هو تأييده لمبدأ إلزامية الشورى حتى لو اعتمدنا مبدأ أن الحاكم حر بعد أن يتشاور (يتوكل على الله بعد أن يشاور المسلمين)، فعزمه هنا موقف ابتداء على أنه تشاور مع المحكومين، ومن ثم فإن الشورى ملزمة، وهذا ينطبق على ما لم يكن فيه وحى، أى ما يتعلق بتدبير شئون العباد، وأما ما فى فيه وحى فالشورى فيه واجبة ولكن غير ملزمة، مع ملاحظة أن ذلك كان منحصرا فى فترة النبوة فقط، لأن النبى محمد صلى الله عليه وسلم كان يتلقى أسس العقيدة من الوحى مباشرة وحيث لا نبوة بعده، فلا مجال للحديث اليوم عن شورى فيما جاء به الوحى، وإنما تنصرف الشورى كلية إلى حياة المسلمين بعد النبوة وتصبح ملزمة بالضرورة(٣٢).

ولا وجه للمقارنة بين طرح كهذا وما سبق شرحه فيما جاء به أبو الأعلى المودودى فى قضية الحاكمية. فلا مجال هنا عند العوا عن الحديث عن السلطة أو الدولة الدينية فى الإسلام.

وأما محمد عمارة فقد اقترب من أفكار المودودى إلى حد كبير، وإن كان قد ميز بين نوعين من الحاكمية هى حاكمية الله وحاكمية البشر، مخضعا الثانية للأولى لأنه فى داخله إحساس قوى بأن الجماعة يمكن أن تنحرف عن شرع الله. فحيث إن «الجماعة المعصومة» غير قائمة عمليا بعد عهد الخلفاء الراشدين، فإن الأحوط فى الاختيار بالنسبة له هو تحجيم حاكمية البشر، أى أنه بدلا من الحث والتشجيع على الثقة فى الأمة والجماعة حتى وإن لم تكن على صورتها المثالية القديمة، انحاز إلى الموقف اليمينى المتشدد الذى يضعف من إرادتها تحت دعوى الحفاظ على

الشريعة، تماما مثلما سبق القول عند الإحيائيين الذين يجعلون الشريعة فى ذاتها هى أصل المشروعية وليس الجماعة.

يقول عمارة مرددا مقولات المودودى السابقة وإن كان بألفاظ جديدة وتلفيقية فرضتها عليه ظروف الواقع المتغيرة: «إن الشورى آلية من آليات المشاركة فى إنضاج الرأى وصنع القرار، وهى فى النظام الإسلامى متميزة عن آليات المشاركة بصنع القرار فى النظم والأنساق الأخرى لأن مكانة الأنساق فى الإسلام مختلفة، فهو خليفة الله فى الأرض، ومن ثم تحدد له الخلافة والاستخلاف ميادين سلطته وحاكميته، وميادين سيادة الشريعة الإلهية وحاكميتها، ومن ثم آفاق حريته فى صناعة القرار. الخلافة هى مكانة وسط بين السيادة فى الكون (لله) والجبر والتهميش، وللخليفة سلطة وإرادة وحرية وشورى وإمارة وحكم تمكنه من النهوض بتكاليف العمران (التدبير)، وذلك فى حدود عقد الاستخلاف الإلهى الذى تجسده الشريعة الإلهية صاحبة السيادة على سلطات الإنسان.

نحن إذن أمام «سيادة الله وحاكميته» المتمثلة فى قضائه الحتمى وشريعته، وعلى الخليفة أن يجعلها الإطار الحاكم لحريته وشوراه، و«حاكمية إنسانية» كجزء من استخلاف الله للإنسان، هى ملتزمة بالحاكمية الإلهية. «إنها حاكمية إنسانية هى مرادة الله ومفوضة منه للإنسان».

وهو يؤكد أن الشورى ملزمة حتى إنه يعتبرها فريضة إلهية وليس مجرد حق من حقوق الإنسان يجوز له أن يتنازل عنه إذا هو أراد، وأن الأمة مكلفة بممارسة الشورى إلى الحد الذى جعل فيه الإسلام «العصمة» للأمة. لكنه يضع إلزامية الشورى ضمن سياق محدد هو سيادة حاكمية الله على جموع المسلمين، أى أنها جزء ضرورى لتطبيق حاكمية الله، وليس لأنها مطلوبة فى ذاتها. وتحجيمه للشورى بهذا الوضع نابع من اعتقاده بأنها ستصون الإنسان من الطغيان، أى أنه ليس قادرا بنفسه على كبح الطغيان حتى ولو علت أحكام الإسلام الدولة، والطغيان الذى يقصده هنا هو طغيان الإنسان على التدبير الإلهى المتمثل فى الشريعة الإسلامية(٢٣).

لقد كان عمارة فى السبعينيات واحدا من أبرز دعاة العقلانية والاجتهاد، لكنه فى الثمانينيات والتسعينيات أصبح ينادى بـ«العقلانية المؤمنة» فى تراجع واضح عن منهج الإصلاح إلى منهج الإحيائيين والأصوليين.

بجانب هذه النظرة اليمينية فى تناول قضية الحاكمية، أمامنا نظرة

أخـرى لنفس القـضـيـة وبكل مـا تداعى بشـأنهـا بخـصـوص الشـورى والديمـقـراطيـة لفـقـيه من أهم فـقـهـاء الوسطيـة فـى هذا الزمـان، الشـيخ يوسف القـرضـاوى، لكنهـا هـذه المرة يمكن اعـتـبـارهـا رؤية نقـدية لنظرية الحـاكمية عند المودودى وأكثر إبداعا وانفتاحا بخصوص الديمقراطية. ففى سؤال وجه إليـه حـول مـا إذا كـان صـحـيـحـا أن الإسـلام عـدو الديمقراطية وأنها ضرب من الكفر، أم أن الإسلام برىء من ذلك؟ وجاءت فتواه تلخيصا فيما يلى(٣٤):

«إن جـوهـر الـديمـقـراطيـة أن يخـتـار الناس من يحكمـهـم وألا يفـرض عليـهم حـاكم يكرهـونه أو نظام يكرهـونه، وأن يكون لهـم حق مـحـاسـبـة الحـاكم إذا أخطأ وعـزله، وألا يسـاق الناس إلى اتجـاهات أو مناهـج اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو سياسية لا يعرفونها ولا يرضون عنها.. والذى يتأمل جوهر الديمقراطية يجد أنه من صميم الإسلام، فهو ينكر أن يؤم الناس فى الصـلاة من يكرهونه، وإذا كـان هذا فى الصـلاة فكيف فى أمور الحياة السياسية. لقد شن القرآن الكريم حملة فى غاية القسوة على الحكام المتألهين فى الأرض، الذين يتخذون عباد الله عبادا لهم، بل وأشرك معهم أقوامهم وشعوبهم الذين اتبعوا أمرهم وساروا فى ركابهم وحملهم المسئولية معهم.. لقد قرر الإسلام الشورى قاعدة من قواعد الحياة الإسلامية، وأوجب على الحاكم أن يستشير وأوجب على الأمة أن تنصح، كما جعل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فريضة لازمة، بل جعل أفضل الجهاد كلمة حق تقال عند سلطان جائر، ومعنى هذا أنه جعل مقاومة الطغيان والفساد الداخلى أرجح عند الله من مقاومة الغزو الخارجى لأن الأول كثيرا ما يكون سببا للثانى. إن الحاكم فى نظر الإسلام وكيل عن الأمة أو أجير عندها، ومن حق الأصيل أن يحاسب الوكيل أو يسحب منه الوكالة إن شاء (هنا تصبح الشورى ملزمة جدا)، فليس الحاكم فى الإسلام سلطة معصومة، بل هو بشر يصيب ويخطئ، ويعدل ويجور، ومن حق عامة المسلمين أن يسددوه إذا أخطأ، ويقوموه إذا اعوج (هنا لا حاجة مطلقا لمفهوم السلطة الدينية فى الإسلام كما قال المودودى). إن الإسلام قد سبق الديمقراطية بتقرير القواعد التى يقوم عليها جوهرها، لكنه ترك التفصيلات لاجتهاد المسلمين وفق أصول دينهم ومصالح دنياهم وتطور حياتهم بحسب الزمان والمكان وتجدد أحوال المسلمين.. ولا حجر على البشرية ولا على مفكريها وقادتها، أن تفكر فى صيغ وأساليب أخرى (أى غير الديمقراطية) تهتدى بها لما هو أمثل لها،

لكن إلى أن يتيسر ذلك ويتحقق فى واقع الناس، نرى لزاما علينا أن نقتبس من أساليب الديمقراطية ما لابد منه لتحقيق العدل والشورى واحترام حقوق الإسان، ومن القواعد الشرعية المقررة: أن ما لا يتم الواجب إلا به.فهو واجب، وأن المقاصد الشرعية المطلوبة إذا تعينت لها وسيلة لتحقيقها أخذت هذه الوسيلة حكم ذلك المقصد، ولا يوجد شرعا ما يمنع اقتباس فكرة نظرية أو حل عملى، من غير المسلمين، فقد أخذ النبى صلى الله عليه وسلم فى غزوة الأحزاب بفكرة حفر الخندق وهو من أساليب الفرس».

ثم تطرق القرضاوى فى فتواه إلى مسألة الحاكمية، وما إذا كانت تتعارض مع الديمقراطية وسيادة الشعب، فقال ردا على جزء آخر من سؤال السائل نصه: «إن الديمقراطية تعنى حكم الشعب بالشعب، ويلزم منها رفض المبدأ القائل: إن الحاكمية لله». هنا رد القرضاوى قائلا: إن هذا القول غير مسلّم، أى لا يؤخذ على إطلاقه ويعتبر قاعدة لا نقاش فيها . وقال القرضاوى فى فتواه الجريئة والمبدعة:

«فليس يلزم من المناداة بالديمقراطية رفض حاكمية الله للبشر، فأكثر الذين ينادون بالديمقراطية لا يخطر هذا ببالهم، وإنما الذى يعنونه ويحرصون عليه هو رفض الديكتاتورية المتسلطة، رفض حكم المستبدين بأمر الشعوب من سلاطين الجور والجبروت. وأحب أن أنبه على أن مبدأ «الحاكمية لله» مبدأ إسلامى أصيل، قرره جميع الأصوليين فى مباحثهم عن «الحاكم الشرعى»، وعن «الحاكم»، فقد اتفقوا على أن «الحاكم» هو الله تعالى، والنبى مبلغ عنه، فالله تعالى هو الذى يأمر وينهى، ويحلل ويحرم، ويحكم ويشرع. وقول الخوارج: «لا حكم إلا لله» قول صادق فى نفسه، حق فى ذاته، ولكن الذى أنكر عليهم هو وضعهم الكلمة فى غير موضعها واستدلالهم بها على رفض تحكيم البشر فى النزاع (التحكيم بين علىّ ومعاوية)، وهو مخالف لنص القرآن الذى قرر التحكيم فى أكثر من موضع، ومن أشهرها التحكيم بين الزوجين إن وقع الشقاق بينهما. فحاكمية الله تعالى للخلق ثابتة بيقين، وهى نوعان:

١ ـ حاكمية كونية قدرية، بمعنى أن الله هو المتصرف فى الكون المدبر لأمره الذى يجرى فيه أقداره ويحكمه بسننه التى لا تتبدل ما عرف منها وما لم يعرف. فالمتبادر هنا أن حكم الله يراد به الحكم الكونى القدرى لا التشريعى الأمرى.

٢ ـ حاكمية تشريعية أمرية، وهى حاكمية التكليف والأمر والنهى

والإلزام والتخيير، وهى التى تجلت فيما بعث الله به الرسل وأنزل الكتب وبها شرع الشرائع، وفرض الفرائض، وأحل الحلال، وحرم الحرام. وهذه لا يرفضها مسلم رضى بالله ربا وبالإسلام دينا وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبيا ورسولا. والمسلم الذى يدعو إلى الديمقراطية إنما يدعو إليها باعتبارها شكلا للحكم، يجسد مبادئ الإسلام السياسية فى اختيار الحاكم وإقرار الشورى والنصيحة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ومقاومة الجور ورفض المعصية خاصة إذا وصلت إلى حد كفر بواح فيه من الله برهان. لا يلزم إذن من الدعوة إلى الديمقراطية اعتبار حكم الشعب بديلا عن حكم الله إذ لا تناقض بينهما، ولو كان ذلك لازما من لوازم الديمقراطية، فالقول الصحيح لدى المحققين من علماء الإسلام: أن لازم المذاهب ليس بمذهب، وأنه لا يجوز أن يكفر الناس أو يفسقوا أخذا بلوازم مذاهبهم، فقد لا يلتزمون بهذه اللوازم، بل قد لا يفكرون فيها بالمرة.

ثم فند دعوى البعض أن الديمقراطية تقوم على حكم الأغلبية التى كثيرا ما تأتى بالباطل بينما الإسلام هو الرأى الصائب حتى ولو كان معه صوت واحد فقط. وهنا أقر القرضاوى بأن الملاحظة على إطلاقها صحيحة، ولكن مردود على هذا الكلام بأننا نتحدث عن الديمقراطية فى مجتمع مسلم، أكثره مما يعلمون ويعقلون ويؤمنون ويشكرون، ولسنا نتحدث عن مجتمع الجاحدين أو الضالين عن سبيل الله.

وأوضح أن هناك أمورا لا تدخل أصلا فى التصويت لأنها من الثوابت (ثوابت الشرع) وإلا كان المجتمع غير مسلم أصلا، وإنما يكون التصويت فى الأمور الاجتهادية التى تحتمل أكثر من رأى، وهنا لابد من مرجح ومعيار هذا هو الكثرة العددية. وضرب القرضاوى أمثلة من السنّة تؤكد ذلك. وأعلن القرضاوى بوضوح أنه من المطالبين بالديمقراطية بوصفها الوسيلة الميسورة والمنضبطة لتحقيق «هدفنا فى الحياة الكريمة التى نستطيع فيها أن ندعو إلى الله وإلى الإسلام، كما نؤمن به دون أن يزج بنا فى ظلمات المعتقلات أو تنصب لنا أعواد المشانق».

ثم تطرق إلى إعلان موقفه من قضية الشورى وعرض لما يقال من بعض العلماء بأن الشورى معلمة لا ملزمة، وأن على الحاكم أن يستشير وليس عليه أن يلتزم برأى أهل الشورى - أهل الحل والعقد، وقال: «إنه رد على ذلك فى مقام آخر مبينا أن الشورى لا معنى لها، إذا كان الحاكم يستشير ثم يفعل ما يحلو له وما تزينه له بطانته، ضاربا برأى الشورى

عـرض الحـائط، وكيف يسمـى هؤلاء أهل الحل والعـقـد كـمـا عـرفـوا فـى تراثنـا، وهـم فـى الواقـع لا يحلـون ولا يربطون؟».

واستطرد قـائلا: «إنه إذا كـان فـى المسألة رأيان، فـإن مـا أصـاب أمتنا - ولا يزال يصـيـبـهـا إلـى اليـوم - من وراء الاسـتـبـداد، يؤيد الرأى القـائل بإلزامية الشورى».

وفى ضـوء هـذه الرؤية الوسطيـة عن "الحـاكـمـيـة" لله وعـلاقـتـهـا بالديمقراطية التى لا تجعل من حاكمية الله بديلا لحاكمية البشر، حتى لو ألزمت الثـانية ببعض القيود التى هى فى الحقيقة لا تعدو أن تكون إطارا عـامـا من القـواعـد التى لا خـلاف عليـهـا، جـاءت رؤية الإخـوان المسلمـين الجـديدة لموضـوع الشـورى فـى الوثيـقـة التى أصـدرتهـا بهـذا الشـأن عـام ١٩٩٤، وفيها أكدت الجماعة إيمانها بأن الأمة مصدر السلطات، والشورى ملزمة، كما نادت بضرورة وجود دستور مكتوب من صنع البشر يتضمن من القواعد والأحكام ما يصون ويحفظ الحـريات العامة والخـاصة لكل الناس من مسلمين وغـير مسلمين، وكيفيـة محـاسـبتهم وإبدالهم إذا لزم الأمر من خـلال مـجلس نيـابى تتمـثل فيـه الإرادة الشعـبـيـة بانتـخـابات حـرة وتكون قراراته ملزمة، كما تشير الوثيقة إلى ضرورة تعدد الأحزاب تجسيدا لتنوع الرؤى بين النـاس، وأن ذلك يتضـمـن قـبـول تداول السـلطة بين الجمـاعـات والأحزاب السياسية عن طريق انتخابات دورية.

وسبق أن أشرنا إلى مـا أكده كرم زهدى زعيم الجماعة الإسلامية فى سياق المراجعات بأن أحدا لا يعترض بالطبع على أنه لا حكم إلا لله، ولكن لابد للناس من أمير وحاكم يعرف أمورهم بما لا يخالف الشرع، وميز بين نوعـين من الحـاكـمـيـة، الأولى ربـانيـة وتمثل «الحـاكـمـيـة العظمـى» توضح وتحـدد المبـادئ الرئيسيـة، وحـاكـمية للبشـر تحكم بالاجتهاد فـى الفروع والمتغيرات مادام هذا الاجتهاد لا يتصادم مع أحكام الشريعة.

وفى «نهـر الذكـريات» قـالت الجمـاعـة الإسلاميـة فـى مـراجعـاتها: إن هنـاك أصـولا ثابتة فـى هذه المسـألة، أولها: أن الحـكم الأعلى هو للشـرع لا غيـر، وهذا لا يلغى حق البـشر فـى التـشريع ولكن ابتناء على حكم الله لا ابتـداء من عندهـم. وثانيها: أن المجالس النيابية فى بلاد المسلمين تستمد مشروعيتها من اعتبـار الشريعة المصدر الرئيسى للتشريع. وثالثهـا: أن الديمقـراطية الغربيـة فيها مـا هـو صـالح إسـلاميا ومـوافق لمبادئ الإسلام، ويمكن الاستفادة من آلياتها مادامت لا تجعل المسلمين يشرعون ما يصادم المنهج الربانى. ورابعـهـا: أن شـرعيـة وجـود المسلم فـى هـذه المجـالس ابتـداء

ودواما إنما ترتبط برسالته الأصلية فى الدعوة إلى الله وحمل رسالته ودعم ما فى هذه المجالس من صواب وإنكار ما يراه فيها من خطأ، وإنه متى عجز عن ذلك فإن مشروعية وجوده فيها تكون ساقطة. وخامسها : أن الدين أوسع وأشمل من أن تستوعب دعوته هذه الطريقة دون غيرها أو أن تستغرق العامل لدين الله عن غيرها من أمور الدعوة والطاعات، وإنما هى مجرد وسيلة مع الكثير من الوسائل الأخرى للدعوة، فلا ينبغى أن تستغرق الدعوة ولا الدعاة فيجعلونها كل الدين ويتجاهلون وسائل الدعوة الأخرى منشغلين فقط بهذه الوسيلة.

وتقول الجماعة الإسلامية: إنه إذا أخذنا كل الملاحظات الخمس السابقة فى الاعتبار فإن عملية الدخول لهذه المجالس النيابية تصبح خاضعة لمجموعة من المتغيرات، كقياس المصالح والمفاسد، والجدوى من دخولها ووجود الوسائل الأخرى للدعوة، وغيرها مما يخضع لاجتهادات المجتهدين، وهى جميعا مسائل ظنية تقديرية تختلف من عالم لآخر[٣٥].

## المبحث الثالث

# «الجماعة» بين الأممية والوطنية

بجانب الخلاف الذى تشهده الساحة الإسلامية حول النظرة إلى الفقه وكيفية تجديده ليتلاءم مع مقتضيات العصر، وكذلك حول النظام السياسى الأمثل للمسلمين هناك خلاف آخر حول ما المسكوت عنه والمبهم، وإن كان أساسيا ومفصليا فى بناء المشروع الإسلامى، والمقصود بذلك هنا فقدان الاتفاق على مناط التماسك بين المسلمين هل هو الانتماء للإسلام بوصفه عقيدة وحضارة أممية، أم للوطن بوصفه الحيز المكانى (الجغرافى) الذى يعيش فيه المسلم، هذا إذا تجاوزنا ذلك الخلاف العقيم أيضا حول الإسلام والعروبة واتفقنا على العلاقة الوثيقة بينهما التى تجعلهما فى سياق متكامل بالنسبة لرابطة الانتماء.

هذا المناط المتعلق بالتماسك السياسى والاجتماعى لجموع المسلمين أو لأمة الإسلام ينحصر فى مفهوم «الجماعة المسلمة» هل هى قائمة فعلا أم لا؟ وهل يعتد بها كأصل فى الفقه وبأنها مقدمة على الشريعة من حيث أصل المشروعية فى الإسلام أم لا؟ وما هى الإشكاليات التى يطرحها هذا المفهوم بالنسبة لمفهوم آخر أصبح متجذرا من حيث الواقع هو مفهوم الوطنية؟ وما هو وضع الأقليات غير المسلمة فى هذه الإشكاليات؟ وحتى فى المجال السياسى يثور الجدل حول ما إذا كان الإسلام لا يعرف إلا دولة واحدة أم الأصح أن نتحدث عن دول إسلامية مختلفة المشارب والاتجاهات؟

لقد فرضت هذه الإشكالية: الأممية مقابل الوطنية، نفسها بحكم الواقع، ولا تزال تثير الخلاف والجدل وتتسبب فى زيادة حدة الانقسام بين المسلمين من ناحية، وعرقلة بناء أى مشروع إسلامى تقليديا كان أو إحيائيا أو إصلاحيا من ناحية أخرى حيث تتوزع المشاعر والمشارب بين الدين بوصفه مكونا أساسيا فى الأمة الإسلامية والوطن أو الجغرافيا بوصفها المجال العملى المحدد للحياة بالنسبة لأى مسلم. ومظاهر الأزمة

التى خلقتها هذه الإشكالية عديدة نشير فيها ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ إلى عدة قضايا خلافية.

هناك أولا سطوة الحركات الإسلامية السياسية على مشاعر الانتماء والتوجهات السياسية عند المسلم المعاصر حتى أصبح الانتماء إلى الحركة الإسلامية على إطلاقها يعنى الانتماء إلى حركة أممية لا تولى الوطن من الأهمية أقوى من انتمائه حتى لشركائه فى الدم، ويتلقى عضو الجماعة مثلا التعليمات بالتحرك من قيادتها ويدين لها بالولاء حتى ولو على حساب مصلحة وطنه وأهله(٣٦).

فالانتماء هنا لأمة المسلمين ككل لا يحده أى شىء من الجغرافيا، ويصبح على المسلم بمقتضاه أن يهتز وينفعل ويتحرك للمواجهة والفعل إذا أصيب مسلم آخر بمكروه أيا كان نوعه. وكانت هذه الأممية هى الإطار السياسى الذى انضوت داخله عدة حركات إسلامية كبرى فى مقدمتها جماعة الإخوان المسلمين التى مدت نشاطها إلى خارج مصر وأنشأت تنظيما دوليا لهذا الغرض، وعلى هدى هذه الفكرة الأممية ذهب الكثيرون إلى أفغانستان، وأسس الظواهرى وبن لادن الجبهة العالمية للجهاد ضد «اليهود والنصارى». ومن قبل كان الترابى فى السودان مولعا بمنافسة الإخوان من خلال تشكيله لـ«المؤتمر الإسلامى العالمى» وكلها كانت تجعل ساحة العمل لأى مسلم غير محددة بمكان بعينه، فرقعة الإسلام حينما يكون هى «وطن المسلم».

وهناك ثانيا، تلك التنظيمات والمؤتمرات الدولية التى تضم كل المجتمعات والدول الإسلامية، وهى كلها تنظيمات وهيئات رسمية، ومنها أيضا غير الرسمى (الأهلى) الذى ليس بالضرورة مرتبطا بحركة إسلامية سياسية، وبدورها تقوم على أن هناك روابط بين المسلمين أوسع مدى من رابطة الوطنية، مما يقتضى تجمع الدول الإسلامية ليس فقط للحفاظ على هذه الروابط وتعميقها بهدف الدفاع عن الإسلام وإنما أيضا لتجسيد وحدة الأمة الإسلامية.

وهناك ثالثا ذلك الخلاف بين المسلمين أنفسهم فيما يتعلق بالتقابل بين المذهبين السنّى والشيعى، ويعكس الخلاف نفسه فى ازدواجية الانتماء لدى شخصين مسلمين يعيشان على أرض واحدة أو ينتميان إلى وطن واحد، والأرجح أن كليهما يفضل «المرجعية» السنّية أو الشيعية إذا ما احتدم الخلاف حول قضية إسلامية ما داخل الوطن نفسه.

وهناك رابعا قضية غير المسلمين فى الدولة الإسلامية هل يتمتعون بكامل حقوق المواطنة أم ينطبق عليهم الفهم التقليدى العام بأنهم «أهل

ذمة»، ولا يخفى أن هذا التشخيص بهذا اللفظ يثير شجونا لدى غير المسلمين خاصة إذا كانوا شركاء لهم فى إقامة الدولة الإسلامية نفسها من حيث القتال معهم أمام الاحتلال، أم التضامن معهم فى صد أى أشكال أخرى من أشكال الاعتداء على الدولة الإسلامية أو المساس بمصالحها، وفى القضية نفسها خلاف بين من يجتهد لإضفاء طابع المواطنة على غير المسلم ومن يصر على حرمانه منها. وقد خلقت هذه القضية نفسها - أى قضية غير لمسلمين - مكانة وأهمية «للوطنية» فاجأت المسلمين التقليديين أنفسهم فى الوقت المعاصر وجعلتها طرفا رئيسيا فى معادلة الانتماء أهى للإسلام كدين أم للوطنية بمفهومها الحضارى الذى يتسع ليشمل غير المسلمين.

وهناك خامسا ذلك التناقض الصارخ بين القول والعمل لدى الإسلاميين عندما يصلون إلى السلطة أو فى ظروف التمكين، وذلك أنهم يتحدثون على مستوى الشعار عن الأممية الإسلامية ولكنهم عندما يكونون فى قلب السلطة يتحدثون بلغة الوطنية ويعلون من المصلحة الوطنية على حساب مصلحة الأمة الإسلامية ككل. وقد يبدو هذا فى نظر البعض لونا من الانتهازية لتسخير الأممى لمصلحة الوطنى، وفى نظر البعض الآخر حالة واقعية تفرضها طبيعة الظروف التى تنطلق منها أى حركة إسلامية سياسية حيث غالبا ما تكون لها أولويات تقدم فيها العنصر الوطنى على الأممى، ولعل أبرز مثال على ذلك الحركات الإسلامية الفلسطينية، فعلى الرغم من أنها لا تخرج فى توجهاتها العامة عن أى حركة إسلامية أخرى، فإنها تركز أساسا على قضية تحرير فلسطين باعتبارها القضية الأولى من جانبها التى تحظى بالاهتمام وهى بالطبع قضية وطنية خالصة.

ومن أمثلتها أيضا أن الحركة الإسلامية التى تزعمها حسن الترابى فى السودان كانت ترفع شعار الأممية، وعندما وصلت وتمكنت من السلطة ركزت جهدها على القضية الوطنية (توحيد السودان وحل مشكلة الجنوب)، بل وصل بها الأمر إلى التفاوض على حلول وسط مع حركة جارانج التى تطالب بالعلمنة فى السودان.

وصدام حسين القومى الذى ارتدى ثوب الأممية الإسلامية فجأة دخل حروبه مع إيران والكويت والولايات المتحدة بشعارات إسلامية لكنه فى الحقيقة كان يسخر ذلك لأهداف وطنية ضيقة لا تتفق أصلا مع توجهاته القومية الأساسية.

ثم كيف نفسر ما امتلأت به الساحة الإسلامية من نماذج وكلها تقترن بشخصية وطنية بعينها. إنه من الصحيح أن التنوع الحضارى موجود

ويصعب الحديث عن تجربة إسلامية واحدة، بل هناك توجهات ورؤى وتجارب مختلفة تعكس التباين الحضارى فى العالم الإسلامى، لكن هناك فرقا بين أن يكون هذا التنوع نتيجة الاختلافات الحضارية التى هى بطبيعتها تميز البعض عن الآخر، لكنها لا تفرق بينهم، وبين أن تتحول أوجه التمايز إلى سطوة للجانب الوطنى على الأممى حتى لو كان الجانب الوطنى هنا مسكونا بالدين. ولا يخفى أن هذا التحول مرغوب من الغرب فى صراعاته مع الأمة الإسلامية حتى يؤكد لديه - خاصة لدى مستشرقيه - صحة افتراضاتهم عن الاسلام بأنه موروث اجتماعى وسياسى بعينه قبل أن يكون رسالة دينية سامية تعد آخر الرسالات الإلهية للبشر. وفى هذا الإطار تمتلئ الساحة بمسميات مختلفة: الإسلام التركى، الإسلام المصرى، الاسلام الطالبانى، الإسلام السودانى الإسلام الماليزى .. إلخ.

إن الاستقطاب بين ما هو أممى وما هو وطنى استقطاب مفتعل وخارج عن منهج الإسلام نفسه بوصفه رسالة تدعو إلى وتنشد الخير للعالم كله وليس للمسلمين وحسب. والافتعال قائم لأنه يجافى الحقيقة والتاريخ. فالشعور الإنسانى بالانتماء إلى مكان بعينه جغرافيا وحميته عن هذا المكان وإحساسه بالفخر بالانتماء إليه شعور سابق لقيام الإسلام نفسه. صحيح أن الفكرة الوطنية لم تتبلور على الصعيد السياسى بشكل دقيق إلا مع قيام الدولة القومية فى الحضارة الأوروبية ومنها انتقلت بمفهومها السياسى إلى باقى المعمورة، إلا أن هذا لا يعنى عدم تجذرها تاريخيا بما يسبق ظهور الإسلام، وقد كان عمر بن الخطاب يدخل فى جدل مستمر مع عمرو بن العاص كلما طلب الأول من الثانى تزويده بالعون والمؤن من مصر لخدمة فتوحات الدولة الإسلامية، فقد كان الثانى يحتج بأن حاجة المسلمين لهذا العون وهم فى مصر تسبق حاجة غيرهم من الشعوب الإسلامية الأخرى. ولا تخلو كل مراحل الدولة الإسلامية من اختلاف حول ما هو من حق الولايات والأمصار وما هو من حق الدولة الإسلامية المركزية، ولكن هذا التباين فى المصالح والرؤى لم يتحول إلى أزمة على غرار الصدام بين ما هو وطنى وما هو أممى، لأن فكرة الأمة وارتباطاتها الدينية متجذرة فى الإسلام، وظلت قوية حتى ظهور مفهوم الوطنية بمعناها السياسى المعاصر. ولم يعالج الفقهاء المسلمون انتماء المسلم إلى الأرض إلا من خلال كونها «أرض مسلمين»، بمعنى الانتماء إلى الإسلام أولا، وأما الجغرافيا فهى تابعة لممتلكات المسلمين، لذلك كان جهاد الدفع مثلا فى أدبيات الإسلام هو فرض عين للدفاع عن أرض الإسلام. فلم تكن القضية مثارة أصلا فى صدر الإسلام، ولا فى مراحل الفتح

الإسلامى، لأن الفكر كله كان متجها حول رابطة واحدة هى الدين واعتبار كل أرض المسلمين أرضا واحدة ينتمى إليها المسلم أيا كان موقعه(٣٧).

وما كان للفقهاء إلا أن ينظروا لرابطة التماسك الاجتماعى والهوية السياسية إلا من خلال النظرة الدينية وحدها، خاصة أن النظر لغيرها كرابطة الجغرافيا أو الجنس أو العرق معرقلة لنمو الدولة الإسلامية، ومناقضة أساسا لجوهر العقيدة الإسلامية التى جاءت لتوحد الناس نحو رب واحد وعقيدة إلهية واحدة أيا كانت فروقهم الاجتماعية واللغوية.

إلا أن هذا الوضع لابد أن ينظر إليه على أنه تطور تاريخى أو مرحلة مضت وانتهت، فقد تدهورت الدولة الإسلامية الواحدة حتى وصلنا إلى سقوط الخلافة، ومعها تدهورت فكرة حصر الانتماء فى الرابطة الدينية الإسلامية المطلقة، وأصبحنا أمام واقع مغاير تماما جعل من «الوطنية» فكرة أصيلة لا غنى عنها للإسلام نفسه ولأى تصور أممى لرسالته، وهنا تمازجت الوطنية مع الأممية بحكم الضرورة، وأصبح من الضرورى تجاوز أى عوامل تؤدى إلى الاستقطاب بينهما.

وحدث هذا التمازج مع اشتداد الهجمة الغربية على المجتمعات الإسلامية منذ القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا ووقوع الكثير منها فى قبضة الاحتلال الأجنبى. فأصبح تخليص الأرض من المحتل والحفاظ على الاستقلال والسيادة الوطنية جزءا لا يتجزأ من الدفاع عن الإسلام نفسه. كما أن تطور النظام السياسى فى الدولة الإسلامية فرض استناده أولا إلى قاعدة الأرض والجغرافيا، خاصة أن هذه الدولة مدنية تعمل فى ظل توجيهات الإسلام.

ولكن التعامل مع التمازج بين الأممية والوطنية اتخذ مناحى مختلفة ومتعارضة، مما أفسد العلاقة بينهما وأوجد تلك الأزمة التى سبق الإشارة إلى عدد من مظاهرها. فالإحيائيون المتشددون طرحوا تصورا يقضى تماما على الوطنية باستدعاء النظرة القديمة التى كان عليها الحال فى صدر الإسلام وعزة دولته العريضة (الإمبراطورية الإسلامية)، وكنا قد وصفناها بأنها مسألة تاريخية يصعب إن لم يستحيل تكرارها.

فسيد قطب يعتبر أن جنسية المسلم هى عقيدته، مما خلق الفكر التصادمى والقتالى ليس بين المسلمين وغير المسلمين وإنما بين المسلمين أنفسهم، وهو النهج الذى تبنته الجماعات الجهادية واستندت فيه إلى أن المسلم ليس له إلا انتماء واحد مطلق هو الإسلام كدين وغيره باطل وجاهلية. وكان من الطبيعى بالنسبة لهم أن يعمم المفهوم ليشمل فكر

وسلوك الحركة الإسلامية على الصعيد العالمى، وقسموا العالم بين دارين إحداهما دار الحرب (غير المؤمنين) ودار الإسلام متضمنة دار العهد (التى تعلوها راية الإسلام وتنفذ فيها أحكامه)، وميزوا المسلمين على هذا التقسيم حتى ولو نطقوا بالشهادتين وعاشوا فى مجتمعات إسلامية.

وكان حسن البنا قد فطن إلى خطر الانقسام الذى يمكن أن يقع فى صفوف المسلمين بتنحية الوطنية والتحدث فقط عن انتماء واحد هو الإسلام، ولأنه إحيائى ومسكون باستعادة النموذج القديم، ولأنه فى الوقت نفسه يقدر ضرورات السياسة وتقلبات الأحداث (ازدياد الضغوط الخارجية على المسلمين) فقد دافع عن الوطنية، لكنه أضفى عليها طابعا دينيا خالصا، فقال: «إن حب الأوطان من الإيمان»(٣٨).

كما ميز بين الوطنية بمعناها الضيق «الشوفينى» الذى يتعصب لجنس أو وطن بعينه فى ذاته، ونظرة الإسلام، فقال: إن مبدأ السيادة فى نفس الأمم الغربية لم يحدد غايته بغير العصبية الخاطئة، لهذا أنتج التناحر والعدوان على الأمم الضعيفة، بينما المبدأ الإسلامى فى هذه الناحية قائم على قيادة العالم إلى الخير (مناصرة الفضيلة ومقارعة الرذيلة وأحكام المثل الأعلى، لهذا أنتج الشعور بهذه السيادة فى السلف المسلم منتهى ما أثر عن الأمم من عدالة ورحمة. ولأنه لا يريد الصدام بين الأممية والوطنية فقد جعل الأولى امتدادا للثانية مادامت الوطنية ذات طابع إيمانى دينى أيضا.

أى أنه أراد أن يحقق الوطنية بمضمون دينى لتقف مع مفهوم الأممية الدينى فى الإسلام. وقال: «لقد وسع الإسلام حدود الوطن الإسلامى، وأوصى بالعمل لخيره والتضحية فى سبيل حريته وعزته، فالوطن فى عرف الإسلام يشتمل: (١) القطر الخاص أولا. (٢) ثم يمتد إلى الأقطار الاسلامية الأخرى فكلها للمسلم وطن ودار. (٣) ثم يرقى إلى الإمبراطورية الإسلامية الأولى التى شادها الأسلاف بدمائهم، فكل هذه الأقاليم يسأل المسلم بين يدى الله تبارك وتعالى لماذا لم يعمل على استعادتها. (٤) ثم يسمو وطن المسلم بعد ذلك كله حتى يشمل الدنيا جميعا، ألست تسمع قول الله تبارك وتتعالى: «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله» (الأنفال). وبذلك يكون الإسلام قد وفق بين شعور الوطنية الخاصة وشعور الوطنية العامة بما فيه الخير كل الخير للإنسانية جمعاء «يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا» (الحجرات)(٣٩).

وواضح من هذا أن البنا نظر للوطنية على أنها ذات طبيعة دينية إيمانية ولكن بنوعين أحدهما خاص (الوطنية بالمعنى الجغرافى) وثانيهما عام (الوطنية بالمعنى الأممى).

ونلحظ رابطة الإيمان هذه التى أسس لها البنا، فى فكر حزب الوسط، ولكن بمنطوق آخر هو الحضارة الإسلامية، تلك الحضارة التى شارك فى صنعها المجتمع المؤمن بمسلميه وغير مسلميه من الديانات الأخرى فى ظل الدولة الإسلامية الواحدة فى مجدها. فالمشاركة الحضارية هى مناط الأممية، بينما المشاركة المعاشية وفى الدفاع عن تراب الأرض الجغرافية التى عليها مجتمع للمسلمين هى مناط الوطنية، وليس بينهما تضارب وإنما التقاء حيث المقاصد واحدة والمشاركة فى العمران واحدة وفى تحمل أعباء الدفاع عن التراب، وطنى أو أممى واحدة. وقد تجاوز برنامج حزب الوسط القضية فى ذاتها لأنه اعتمد مفهوم الحضارة الوسط لتجنب إشكاليات التمايز على أساس العرق أو الدين أو اللغة، ولكن كان له هدف آخر فى ذلك هو استيعاب الأقباط فى برنامجه السياسى، لذلك لامس قضية الوطنية من خلال تعرضه لمسألة «الوحدة الوطنية».

يقول برنامجه: «فمشاركة الإخوة المسيحيين فى الدفاع عن تراب هذا البلد الأمين (ويلاحظ هنا تعبير الإخوة ليجسد الدعوة إلى التماسك والتلاحم)، يعنى وطنا واحدا، ومواطنين مسلمين ومسيحيين، يتمتعون بحقوق المواطنة كاملة، لهم عين الحقوق المدنية والسياسية والقانونية.. إلخ.. وعليهم عين الالتزامات فى إطار المساواة الكاملة التى يكفلها الدستور وتنظمها القوانين. إن تغذية الوحدة الوطنية برافد الدين أمر مهم، بحيث يشعر كل من المسلم والمسيحى بوطنيته وبوحدته: أحدهما مع الآخر من خلال دين كل منهما، فالدين أقوى مصدر للإلزام الخلقى»(٤٠).

وقد ذهب محمد سليم العوا إلى منحى مختلف حيث جعل من الوطنية حقيقة اجتماعية وسياسية فى تطور الأمم مناطها المشاركة فى الحياة على أرض واحدة، فهو يتحدث عن الوطن بتعبير «المشاركة فى الدار» أو «الجوار فيه» تحكمها قيم العيش المشترك، إنها رابطة للأخوة فى الإنسانية تؤكد سنّة الله فى الاجتماع البشرى حيث يتجاور أهل مختلف الملل والنحل كما يتجاور أهل مختلف الألسنة والألوان يجمع بينهم البر والخير العام.

وقاده هذا النظر إلى الوطنية إلى إسقاطه للكثير من الرؤى التقليدية

عن وضع غير المسلمين، حيث اعتبر الذمة عقدا لا وضعا مستتكرا الأفكار المتعلقة بضرورة فرض الجزية على غير المسلمين مقابل أن يتمتعوا بحمايتها. فالجزية لم تكن ملازمة لهذا العقد لذلك أسقطها الصحابة والتابعون عمن قبل منهم الاشتراك فى الدفاع عن دار الإسلام. ثم إن الدولة الإسلامية القائمة اليوم تمثل نوعا جديدا من أنواع السيادة الإسلامية لم يعرض لأحكامه الفقهاء المقلدون لأنه لم يوجد فى أزمانهم، وهى السيادة المبنية على وجود أغلبية مسلمة، لا على فتح هذه الدول بعد حرب بين المسلمين وأهلها. وهذه الأغلبية شاركها فى إنشاء الدولة وإيجادها أقليات أو أقلية غير مسلمة، ومن ثم فإن العلاقة الواجبة بين شركاء الوطن مسلمين وغير مسلمين هى التعاون فى تحقيق المصالح ودرء المفاسد.

«لقد قامت الدولة الإسلامية بعد عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وفتح الله على خلفائها فى حقبها المتتابعة ما يعرف اليوم بالعالم الإسلامى، وهى الدولة التى طبقت الأحكام الشرعية والفقهية، هذه الدولة قد انقضت بانحسار سلطان الخلافة الإسلامية عن معظم أجزائها وسيطرة الاستعمار الغربى عليها وانقطاع العمل بأحكام الشريعة فيها. وقد قاومت الشعوب كل ذلك مدة طويلة من الزمن وشارك فى المقاومة الجميع مسلمون و«ذميون» وعملوا معا على تحقيق الاستقلال، فكيف يصنع أبناؤها؟ هل يقتتلون حتى تخلص الدار لبعضهم، والذمة للآخرين أم يتعاونون ليرتفعوا بأوطانهم، ويحفظ بعضهم حق بعض بما يحقق مصالح الأمة»؟

كما أكد العوا أنه إذا كان أحدا يشكك فى أن الإسلام يعلى الرابطة الدينية على كل رابطة سواها، إلا أن ذلك لا يعنى أن يلقى المسلم بالعداوة إلى غير المسلم لمجرد المخالفة فى الدين أو المغايرة فى العقيدة، بل الأصل هو المودة والاستثناء - عندما تقوم دواعيه وأسبابه - أن يمتنع المسلم عن موالاتهم أو مودتهم، انتصارا لدين، وانحيازا لأهل عقيدته(٤١). أى أن الأصل فى الوطنية هو المشاركة فى الاجتماع والسياسة ولا يظهر الانحياز الدينى إلا فى حالات لها أسباب معينة وعلى سبيل الاستثناء.

ويلفت النظر أن القرضاوى قدم بحثا إلى مؤتمر مجمع الفقه الإسلامى المنعقد بقطر فى يناير ٢٠٠٣، أسقط فيه تعبير «أهل الذمة» وحل محله تعبير «مواطنين»، وقال: «إن هناك كلمات لم تعد مقبولة لدى إخواننا من الأقليات غير المسلمة مثل الأقباط فى مصر، وأمثالهم فى

البلاد العربية والإسلامية، وهى مصطلح «أهل الذمة» على الرغم من أنه مصطلح إيجابى». وأضاف فى فتوى جديدة: «لا أجد مانعا من استخدام كلمة المواطنة والمواطن، فالفقهاء يتفقون على أن أهل الذمة من أهل دار الإسلام»(٤٢).

لقد تعمق الصدام بين الأممية والوطنية بفعل غياب «الجماعة المسلمة المعصومة»، فحيث غيبت هذه الجماعة بانتشار الذوق والمذاهب وتولد الإحساس بالخوف على فقدان الشريعة، أصبح متعذرا إجماع المجتهدين على رأى فقهى محدد ينشرونه بين المسلمين بما يجعل المواقف الدينية متقاربة إلى حد كبير، والنظرة إلى الفروع متقاربة أيضا فيحفظها جموع المسلمين ويصبحون حراسا عليها لا يحتاجون إلى أن من يهديهم من وقت إلى آخر ويحدد لهم مسار الحركة الإسلامية على الصعيدين الوطنى والأممى.

وللتوضيح ليس المقصود هنا تحديدا عدديا وتشخيصيا لهذه الجماعة، وإنما النظر لها على أنها كيان اعتبارى يعبر عن روح الأمة الإسلامية يسوده الاتفاق على قواعد وأفهام مشتركة للإسلام. ولو تحقق ذلك فلن تكون هناك إشكالية بين ما هو أممى وما هو وطنى، حيث سيعمل الجميع بقاعدة المقاصد والمصالح مطمئنين إلى أنهم يطبقون شرع الله، ووفقا لهذه القاعدة إذا ما ترسخت فى نمط واضح من الفكر والسلوك لدى عموم المسلمين فإن الدوافع أو المبررات التى تجعل المسلمين يسقطون الوطنية بدعوى الأممية أو يسقطون الأممية بدعوى الوطنية تصبح غير قائمة.

إن الإجماع الذى هو ثالث الأدلة فى الفقه (وأول الأدلة أو المصادر التبعية باعتبار أن القرآن والسنّة هما المصدران الأصليان) يقصد به اتفاق جميع المجتهدين فى الأمة الإسلامية فيجب الأخذ بالحكم المجمع عليه ولا يجوز لأحد مخالفته، وهو لا ينعقد إلا عن مستند لأن الفتوى دون المستند خطأ لكونه قولا فى الدين بغير علم، والأمة معصومة من الخطأ. فإذا علم الإجماع فهو حجة قطعية، ومعنى ذلك أنه يصير المسألة المجتهد فيها قطعية الحكم لا تصلح بعد ذلك أن تكون محلا للنزاع ولا يلتفت لما خالفه من الأدلة الظنية لقوله صلى الله عليه وسلم: «لا تجتمع أمتى على خطأ» أو فى حديث آخر: «لا تجتمع أمتى على الضلالة»(٤٣). وقد أثر الإجماع فى حياة المسلمين الأوائل تأثيرا قويا، وهو لم يحدث فى اجتماعات منظمة لكنه كان وإلى حد ما صوت الشعب المجهول الذى لا

يتطرق إليه الخطأ، وظهر تأثيره من جهة أنه كان يطبع بطابع القبول أمورا، كانت تعد غير مقبولة من الوجهة النظرية الإسلامية، فكانت تقرر بهذا الإجماع وينتهى الأمر بالموافقة عليها من أجل ذلك، دون اعتبار لهذه الأفكار المخالفة(٤٤).

وإذا كانت الجماعة المسلمة المعصومة غير قائمة عمليا لا على مستوى السنّة أو الشيعة، وإذا كان الاجتهاد لم يرق بعد إلى حد الاتفاق على منتوجاته الفقهية، فإن تجاوز الانقسام يمكن أن يتحقق إذا ما تم تأكيد أهمية وحدة الأمة الإسلامية كما يقول الشيخ محمد مهدى شمس الدين. تلك الوحدة يمكن أن تقود إلى إعادة الاعتبار للجماعة المسلمة وإحيائها مجددا. ويرى أن تمسك السنّة بلازم الخلافة فى مشروعهم لبناء الدولة، وتمسك الشيعة بلازم الإمامة فى نفس المشروع، سيؤدى إلى خروج الشيعة عن الشرعية السياسية للأمة، وخروجهم عن وحدة الأمة من وجهة نظر السنّة، كما سيؤدى إلى خروج السنّة عن الشرعية السياسية للأمة من وجهة نظر الشيعة.

ولأنه لا يريد المساس بهذا الأصل السياسى عند هذا أو ذاك، يطالب بأن يبقى الحال على ما هو عليه مع عدم الاعتداد فى الخلاف بهذا التباين فى رؤية نظام الدولة، وبدلا من الاهتمام بهذه القضية التى هى فرع، يعطى الاهتمام لمفهوم آخر يرتفع إلى مرتبة القداسة هو وحدة الأمة الإسلامية. وأوضح أن ما يعنيه بالأمة الإسلامية هو التكوين البشرى العقيدى على أساس الإسلام(٤٥).

وعلى الرغم من أنها رؤية اجتهادية منه لتجاوز الانشقاق بين ما هو شيعى وما هو سنّى، فإنها محاولة تستحق اهتمام الجانبين من جانب فقهاء كل منهما، وإلى أن يتفقوا علينا أن نأخذ منها الدلالة الأكبر وهى المساهمة فى إحياء الجماعة المسلمة المعصومة.

## مصادر الفصل الخامس


١ - رضوان السيد، الإصلاح الإسلامي: المفاهيم والآفاق - جريدة الشرق الأوسط في ٢٠٠٣/١٢/١ - العدد ٩١٣٤ - ص ١٥.

٢ - موسوعة الفقه الإسلامي - الجزء الأول - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة - ١٩٩٧ - ص ص ١١ - ١٣.

٣ - نصر فريد واصل، المدخل الوسيط لدراسة الشريعة الإسلامية والفقه والتشريع - المكتبة التوفيقية - القاهرة - بدون تاريخ نشر - ص ١٥، ص ص ٢٠ - ٢١.

٤ - موسوعة الفقه الإسلامي - الجزء الأول - مصدر سابق - ص ١٩.

٥ - نصر فريد واصل، المدخل - مصدر سابق - ص ١٨٨.

٦ - محمد الغزالي، هذا ديننا - الطبعة الخامسة - مكتبة شروق - القاهرة - ٢٠٠١ - ص ٢٢٠، ص ٢٢١.

٧ - المصدر السابق - ص ص ٢٢٤ - ٢٢٦.

٨ - يوسف القرضاوي، من هي الإسلام، فتاوى معاصرة - الجزء الثاني - الطبعة الثالثة - دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع - المنصورة - ١٩٩٤ - ص ص ١٢٧ - ١٢٨.

٩ - المصدر السابق - ص ١٢٨.

١٠ - محمد الغزالي، هذا ديننا - مصدر سابق - ص ص ٢٢٧ - ٢٣١.

١١ - يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة - الجزء الثاني - مصدر سابق ص ص ٣٠٤ - ٣٠٦، ص ص ٤١٠ - ٤١١، ص ٥٣٢، ص ٥٤٧.

١٢ - الإخوان المسلمون، كتيب المرأة المسلمة في المجتمع المسلم - صدر في القاهرة في مارس ١٩٩٤ - ص ص ٣ - ٨.

١٣ - مجلة الحوار - العدد ٦ - السنة الثانية - صيف ١٩٨٧ - ص ص ٩ - ١٩.

١٤ - محمد مهدي شمس الدين، التجديد في الفكر الإسلامي - الطبعة الأولى - دار المنهل اللبناني - بيروت - ١٩٩٧ - ص ١٧٣.

١٥ - يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة الجزء الثاني - مصدر سابق - ص ص ٦٢٥ - ٦٢٧.

١٦ - محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية - الطبعة الأولى - دار الشروق - القاهرة - ١٩٨٩ - ص ١١٧.

١٧ - د. مصطفى منجود، الدولة، وحدة التعامل الخارجي في الإسلام، بحث في ندوة منظور الفكر الإسلامي في تحليل العلاقات الدولية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - القاهرة - ديسمبر ١٩٩٧ - ص ص ١٣ - ١٤.

١٨ - محمد عمارة، هل الإسلام هو الحل، لماذا وكيف - الطبعة الثانية - دار الشروق - القاهرة - ١٩٩٨ - ص ٢٠٠.

١٩ ـ صالح الوردانى، أزمة الحركة الإسلامية المعاصرة من الحنابلة إلى طالبان ـ الطبعة الأولى ـ الهدف للإعلام ـ القاهرة ـ ٢٠٠٢ ـ ص ص ٥٠ ـ ٥٤.
٢٠ ـ محمد سلم العوا، فى النظام السياسى ـ مصدر سابق ـ ص ١٣٤.
٢١ ـ على حسن عبد القادر، نظرة عامة فى تاريخ الفقه الإسلامى ـ الطبعة الثالثة ـ دار الكتب الحديثة ـ القاهرة ـ ١٩٦٥ ـ ص ٢٨٨.
٢٢ ـ رضوان السيد، الإصلاح الإسلامى: المفاهيم والآفاق ـ الشرق الأوسط فى ٢٠٠٣/١١/٣٠ ـ ص ١٥.
٢٣ ـ المصدر السابق.
٢٤ ـ المصدر السابق.
٢٥ ـ أبو الأعلى المودودى، الخلافة والملك ـ تعريب أحمد إدريس ـ الطبعة الأولى ـ دار القلم ـ الكويت ـ ص ١٩٧٨ ـ ص ص ١٦ ـ ١٩، ص ٢١.
٢٦ ـ المصدر السابق ـ ص ٢٤.
٢٧ ـ المصدر السابق ـ ص ٢٥.
٢٨ ـ المصدر السابق ـ ص ٣٤.
٢٩ ـ محمد سليم العوا ـ مصدر سابق ـ ص ٢٤٤.
٣٠ ـ المصدر السابق ـ نفس الصفحة.
٣١ ـ المصدر السابق ـ ص ص ١٣٧ ـ ١٤٠.
٣٢ ـ المصدر السابق ـ ص ص ٨٠ ـ ٨١، ص ص ١٨٧ ـ ١٨٩.
٣٣ ـ محمد عمارة، هل الإسلام هو الحل ـ مصدر سابق ص ٧٦ ـ ٧٩.
٣٤ ـ يوسف القرضاوى، فتاوى معاصرة ـ مصدر سابق ـ ص ٦٣٦ ـ ٦٥١.
٣٥ ـ نهر الذكريات، سلسلة تصحيح المفاهيم ـ مصدر سابق ـ ص ص ١٦١ ـ ١٦٢.
٣٦ ـ جريدة الشرق الأوسط فى ٢٠٠٣/١١/١٣ ـ العدد ٩١١٦ ـ ص ١٤.
٣٧ ـ المصدر السابق.
٣٨ ـ مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا ـ دار التوزيع والنشر الإسلامية ـ القاهرة ـ ١٩٩٢ ـ ص ٢٥٧.
٣٩ ـ المصدر السابق ـ ص ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.
٤٠ ـ أوراق حزب الوسط ـ مصدر سابق ـ ص ٣١.
٤١ ـ محمد سليم العوا ـ مصدر سابق ـ ص ص ٢٤٦ ـ ٢٥٧.
٤٢ ـ جريدة الحياة فى ٢٠٠٣/١/١٥ ـ العدد ١٤٥٤٢ ـ ص أولى.
٤٣ ـ نصر فريد واصل ـ مصدر سابق ـ ص ص ١٥٤ ـ ١٥٥.
٤٤ ـ على حس عبدالقادر، نظرة عامة ـ مصدر سابق ـ ص ٢٨٢.
٤٥ ـ محمد مهدى شمس الدين، التجديد ـ مصدر سابق ـ ص ص ١٦٣ ـ ١٦٥.

# خاتمة

قلنا إن الحركة الإسلامية تمر بمرحلة انتقال بين القديم والجديد، وهى إن كانت إلى التجديد قد أصبحت أقرب وأكثر تأثيرا فى الحياة العامة، إلا أنه دائما فى مراحل الانتقال ما تكون هناك عوامل كامنة أو هادئة سرعان ما يشتد عودها لتجر الجديد إلى القديم مرة أخرى. حدث هذا عندما تحولت حركة محمد عبده الإصلاحية إلى الإحيائية والأصولية على يد رشيد رضا ثم حسن البنا فيما بعد، وكان العامل الحاسم فى هذا التراجع هو اشتداد حدة التيار العلمانى من جهة، وسقوط الخلافة الإسلامية من جهة ثانية، وانتكاسة الحركة الوطنية فى ظل تجذر الاحتلال مما جعلها معلقة بأهداب التوجه الإسلامى التقليدى كمنفذ للخروج من هذا الوضع المتردى من جهة ثالثة، وتعثر تيار الإصلاح فى أن يؤسس لنفسه مدرسة فقهية من جهة رابعة.

وإذا كنا أمام تشكل تيار إصلاحى جديد يستوعب دروس الحادى عشر من سبتمبر، فإن هذا التيار لابد أن يدعم جذوره المتناثرة التى تأخذ شكل الاجتهادات الفردية بما يجعلها بمثابة الجزر المنعزلة، وأن يؤسس لمدرسة فقهية جديدة توفر الحد الأدنى من الاتفاق على فهم أحكام الشريعة وتفتح أبواب الاجتهاد من أهله الملمين حقا بالفقه والعاملين بشروط الاجتهاد. على أن ذلك يمكن أن تتهدده الرياح فى حالة استمرار تصاعد التهديد الخارجى، سواء اتخذ ذلك شكل المواجهة الحضارية بين الإسلام والغرب أو شكل حالة الاحتلال نفسها لأرض إسلامية.

كما يمكن أن تضيع جهود الإصلاح سدى أمام انغلاق الآفاق فى الإصلاح السياسى، حيث تبقى القاعدة صحيحة وهى أن الإسلام يزدهر عقيدة وأسلوبا فى الحياة عندما لا تتعرض دار الإسلام للتهديد الخارجى، وعندما يسود العدل ويختفى الظلم والجور والفساد، وفى هذا

يظهـر دائمـا بريق الفقـه فى نقائه وإجمـاعـه أيضـا بغض النظـر عن تنوع الاجتهاد وتنوع التناول الحضارى للإسلام.

ويبقى أن نشير إلى خطورة التنظيم على أداء الحركة الإسلامية، فما جنت هذه الحركة من خسائر إلا بسبب الإصرار على التخندق فى قوالب تنظيمية أو حركية سياسية، مما يثير المخاوف والقلق منها ويضعها دائما فى موضع الشك والريبة من النظم السياسية المختلفة، فضلا عن كونه يعكس إصرار الحركة على تجاوز الجماعة أو ما يسميه محمد مهدى شمس الدين الأمة الإسلامية والتى يحددها فى معنى التكوين البشرى العقيدى على أساس الإسلام. وحتى فكرة الحزب لا تصلح فى الحقيقة للحركة الإسلامية، فهى تصطدم معها بوصفها تيارا جماهيريا يعتمد على الانتشار التلقائى وليس العمل وفق ضوابط محددة مثلما هو الحال بالنسبة للأحزاب. وتشهد أدبيات الحركة الإسلامية بتأرجح موقف الإسلاميين من موضوع الحزب حتى أصبح راسخا فى الاعتقاد أنهم يسعون إليه كوسيلة أو آلية لتوصيل الدعوة والتمكين لها وليس على أنه شكل للممارسة الديمقراطية فى العمل الوطنى والتعبير عن مصالح قوى بعينها. والأجدى لهذه الحركة أن تظل تيارا فكريا سياسيا ضمن روافد التيارات الوطنية السياسية المدنية الأخرى تندرج داخلها كأجنحة أو اتجاهات لا أن تعد نفسها متميزة عنها فى شكل مؤسسى سياسى معين.

# المحتويات



# مكتبة الأسرة

هذا العام نحتفل ببلوغ مكتبة الأسرة عامها العاشر وقد أضاءت بنور المعرفة جنبات البيت المصرى بأكثر من ٨٠مليون نسخة كتاب من أمهات الكتب فى فروع المعرفة الإنسانية المختلفة.. ومنذ عشرة سنوات تفتحت عيون أطفال كانوا فى العاشرة من عمرهم على إصدارات مكتبة الأسرة وكانت زادهم المعرفى عبر السنوات العشره الماضية لتلهب فى تلك العقول الشابة الآن نهم المعرفة من خلال القراءة وكنا ندرك منذ البداية أن المعرفة هى سلاحنا الأمضى لتأخذ مصر مكانتها فى ذلك العالم الجديد الذى تتفوق فيه المعرفة على القوة والمال لأنها تحمل الإنسان إلى آفاق لا حدود لها فى عالم متغير شعاره ثورة المعلومات وسرعة تدفقها عبر كل وسائل الاتصال ولم يكن منطقيا أن نقف مكتوفى الأيدى. فكانت مكتبة الأسرة بكل ما قدمت إسهامة أساسية نستقبل بها ذلك العصر الجديد. عصر المعرفة وإننا لنتطلع فى الأعوام القادمة أن ت
الأسرة ثمارها اليانعة وتساهم فى التغير المعرفى والتكنولوجى لمعطيات العصر لتفسح المع
يشارك بدور فاعل فى تقدم البشرية الجديد لنكون امتدادا حضاريا معاصرا للحضارة المص
التى كانت أهم وأقدم الحضارات الإنسانية عبر التاريخ.

سوزان مبارك






السعر ٢